ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

DRITTER BAND,

MIT KUPFERN.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1800.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE



VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.




III. BAND. I. ABTHEIL.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN.

1800.

Gewifsheit,

certitudo, *certitude.* Die objective Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens, f. Fürwahrhalten, 1. Die Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens beftehet darin, dafs bei demfelben kein Zweifel mehr ftatt findet. Diefe Zulänglichkeit ift objectiv, wenn der völlig hinreichende Grund des Fürwahrhaltens im Object oder Gegenftande liegt, und folglich das Fürwahrhalten für Jedermann zulänglich feyn mufs (C. 850.).

2. Die Gewifsheit ift, den Gründen nach, worauf fie beruhet, entweder logifch oder moralifch. Sie ift logifch, wenn fie auf Erkenntnifsgründen beruhet. Dann bewirken diefe Gründe, fobald fie nur verftanden werden, auch ein fubjectiv zureichendes Fürwahrhalten, d. i. Ueberzeugung in dem, welchem fie mitgetheilt werden. Ueberzeugung aber mit Gewifsheit verknüpft ift das Wiffen. Die Gewifsheit ift hingegen moralifch, wenn fie auf der moralifchen Gefinnung beruhet. Dann ift zwar der Grund des Fürwahrhaltens immer noch etwas objectives, nehmlich das Object oder der Gegenftand der praktifchen Vernunft (das Gute als Zweck des Willens), in fo ferne derfelbe durch die fittlichen Grundfätze beftimmt wird; allein der Grund des Fürwahrhaltens ift doch in fo fern

etwas fubjectives, als diefe. Grundfätze der Sittlichkeit nicht Jedermanns Willen wirklich beftimmen, und der Gegenftand der praktifchen Vernunft, das Gute, nicht wirklich Jedermanns Zweck ift. Daher ift das Fürwahrhalten hier nur unter einer Bedingung objectiv zulänglich, nehmlich unter der Vorausfetzung einer moralifchen Gefinnung. Es ift aber, wenn man diefe Bedingung wegläfst, für objectiv unzureichend zu halten. Denn ich kann die Ueberzeugung nicht hervorbringen, weil es an Erkenntnifsgründen fehlt, und hier folglich nicht die Einficht in die Gründe, fondern die fittlich gute Gefinnung, ein Fürwahrhalten wirkt, das für das fittlich gute Subject zureichend ift und für daffelbe keinen Zweifel übrig läfst. Allein da diefes Fürwahrhalten nicht ohne alle Bedingung objectiv zureichend ift, fo ift es eigentlich kein Wiffen, fondern ein zweifelsfreier, nie wankender Glaube. Da fich z. B. der Glaube an das Dafeyn Gottes darauf gründet, dafs ich einen Zufammenhang zwifchen meinen moralifchen Zwecken mit meinen Naturzwecken vorauszufetzen genöthigt bin *), wenn ich die Handlungen, welche die Grundfätze der Sittlichkeit (die ich zu meinen Handlungsregeln machen foll) mir vorfchreiben, zugleich zu meinen Zwecken mache; fo kann ich nicht fagen, ich weifs, dafs ein Gott ift, denn alsdann müfste ich Erkenntnifsgründe für das Dafeyn Gottes haben, aus welchen fich Jeder-

---

*) Nur meine moralifchen Zwecke zu erreichen hängt von meinem Willen ab, die Erreichung meiner Naturzwecke, z. B. mein Leben zu erhalten u. f. w. aber nicht. Wenn ich nun nach der Erreichung meiner moralifchen Zwecke trachte, fo mufs ich nothwendig vorausfetzen, dafs auf diefem Wege auch die Erreichung meiner Naturzwecke nicht gänzlich und auf immer verfehlt werde, das ift, dafs die Erreichung derfelben und ihres Endzwecks von einem moralifch guten Wefen abhänge, oder dafs ein Welturheber vorhanden fei, der die Befolgung des Sittengefetzes will, und dafs in demfelben fein Wille enthalten fei.

mann vom Daſeyn Gottes überzeugen müſste, ſobald er ſie nur verſtände; ich muſs auch nicht einmal ſagen: es iſt moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt; denn alsdann müſste Jedermann moraliſch geſinnet ſeyn, weil das die Bedingung der Gültigkeit dieſer Behauptung (daſs ein Gott ſei) iſt; ſondern, ich bin moraliſch gewiſs, daſs ein Gott iſt. Das heiſst: der Glaube an einen Gott iſt in meine moraliſche Geſinnung ſo verwebt, daſs, ſo wenig ich Gefahr laufe, letztere einzubüſsen, eben ſo wenig beſorge ich, daſs mir der erſtere jemals entriſſen werden könne (C. 856. f. M. I. 997.)

3. Die Gewiſsheit iſt, dem Erkenntniſsvermögen nach, durch welches der Gegenſtand der Erkenntniſs vorgeſtellt wird, entweder die durch die Sinnlichkeit oder die durch den Verſtand, d. h. ſie iſt entweder anſchauend (intuitiv) oder discurſiv (durch Begriffe). Beide Arten können wieder der Modalität nach entweder apodiktiſch oder empiriſch ſeyn. Die Gewiſsheit iſt apodiktiſch, wenn die Erkenntniſs *a priori*, und folglich das Gegentheil derſelben gar nicht möglich iſt; ſie iſt empiriſch, wenn die Erkenntniſs *a poſteriori* oder auf Erfahrung gegründet iſt. Die intuitive Gewiſsheit gründet ſich auf Conſtruction der Begriffe *a priori* (ſ. Conſtruction). Dann iſt der Gegenſtand durch reine Anſchauung gegeben, und die Gewiſsheit, die dann apodiktiſch iſt, heiſst in dieſem Fall Evidenz. Die discurſive Gewiſsheit gründet ſich auf Begriffe, und kann, wenn dieſe Begriffe und die Verknüpfung (Syntheſis) derſelben *a priori* iſt, eben ſo wohl apodiktiſch ſeyn als die intuitive; allein es bleibt in unſerm Bewuſstſeyn immer ein geheimes Miſstrauen gegen die Realität unſerer Begriffe und Urtheile (ob ſie nehmlich wohl wirklich die Sache vorſtellen, wie ſie iſt, und nicht Hirngeſpinſte ſind) übrig (C. 762.).

4. Kant hat eine Abhandlung über die Evi-

denz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften geſchrieben, die bei der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin das Acceſſit erhielt, und mit Moſes Mendelsſohns Abhandlung, Berlin, 1764. 4. zugleich erſchien. Ich will hier kürzlich vortragen, wie Kant damals über Gewiſsheit dachte, und darüber einige Bemerkungen machen (S. II, 479. ff.).

Einleitung. „In dieſer Abhandlung, ſagt Kant, ſoll der Metaphyſik ihr wahrer Grad der Gewiſsheit, ſammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, gewieſen werden.“ Eigentlich hat die Gewiſsheit keine Grade, ſondern nur die Wahrſcheinlichkeit. Kant redet aber von dem Bewuſstſeyn dieſer Gewiſsheit, und dieſes muſs jederzeit einen Grad haben, wodurch aber etwas nicht gewiſſer oder weniger gewiſs wird. So iſt der für uns höchſte Grad des Bewuſstſeyns der Gewiſsheit derjenige, der durch die Anſchauung *a priori* in der Geometrie entſptingt, weil wir uns bei derſelben gar keines Miſstrauens gegen die Realität unſerer Begriffe bewuſst ſind. Eine ſolche Gewiſsheit nennen wir Evidenz.

I. Betrachtung. Allgemeine Vergleichung der Art, zur Gewiſsheit im mathematiſchen Erkenntniſſe zu gelangen, mit der im philoſophiſchen. Kant ſetzt in dieſer Betrachtung folgende vier Sätze auseinander.

§. 1. Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen ſynthetiſch, die Philoſophie (zu ihren Erklärungen oder Expoſitionen) analytiſch, ſ. Begriff, 11 — 13.

§. 2. Die Mathematik betrachtet in ihren Auflöſungen, Beweiſen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto* (im Einzelnen oder Individuo), die Weltweisheit (Philoſophie) das Allgemeine durch die Zeichen *in abſtracto* (im

Allgemeinen oder in Begriffen), ſ. Demonſtration, 4. 5.

§. 3. In der Mathematik ſind nur wenig unauflösliche Begriffe und unermeſsliche Sätze, in der Philoſophie aber unzählige, ſ. Mathematik und Philoſophie.

§. 4. Das Object der Mathematik iſt leicht und einfach, das der Philoſophie aber ſchwer und verwickelt, ſ. Mathematik und Philoſophie.

II. Betrachtung. Die einzige Methode zur höchſtmöglichen Gewiſsheit in der Metaphyſik zu gelangen, ſ. Expoſition, 21. In der Philoſophie und namentlich in der Metaphyſik kann man oft ſehr viel von einem Gegenſtande deutlich und mit Gewiſsheit erkennen, auch ſichere Folgerungen daraus ableiten, ehe man die Definition deſſelben beſitzt, auch ſelbſt dann, wenn man es gar nicht unternimmt, ſie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nehmlich verſchiedene Prädicate unmittelbar gewiſs ſeyn, ob ich gleich davon noch nicht genug kenne, um den ausführlich beſtimmten Begriff, d. i. die Definition, zu geben. Wenn man gleich niemals erklärte, was eine Begierde ſei, ſo würde man doch mit Gewiſsheit ſagen können, daſs eine jede Begierde eine Vorſtellung des Begehrten vorausſetze, daſs dieſe Vorſtellung eine Vorherſehung des Künftigen ſei, daſs mit ihr das Gefühl der Luſt verbunden ſei, u. ſ. w. So lange auf dieſe Art ohne Definition dasjenige, was man ſucht, aus einigen unmittelbar gewiſſen Merkmalen kann gefolgert werden, iſt es unnöthig, eine Unternehmung, die ſo ſchlüpfrig iſt (als eine philoſophiſche Erklärung) zu wagen. Dazu kömmt nun noch, daſs in der Philoſophie die Worte, als Zeichen der Begriffe, eine ſo unſichere und verſchiedene Bedeutung haben. Aus allem dieſem flieſsen folgende Re-

geln derjenigen Methode, nach welcher die höchſtmögliche metaphyſiſche Gewiſsheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich.

1. Regel. Man ſuche in ſeinem Gegenſtande zuerſt dasjenige mit Sorgfalt auf, deſſen man von ihm unmittelbar gewiſs iſt, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und ſuche hauptſächlich nur wahre und ganz gewiſſe Urtheile von dem Gegenſtande zu erwerben, auch ohne noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, ſondern erſt dann, wenn ſie ſich aus den augenſcheinlichſten Urtheilen deutlich darbietet, einräumen muſs.

2. Regel. Man zeichne die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenſtande, in Anſehung desjenigen, was man zuerſt in ihm mit Gewiſsheit antrifft, beſonders auf, und nachdem man gewiſs iſt, daſs das eine in dem andern nicht enthalten ſei, ſo ſchikke man ſie, wie die Axiomen in der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voran.

Die ächte Methode in der Metaphyſik iſt mit Newtons Methode in der Naturwiſſenſchaft einerlei. Suchet, heiſst ſie, durch ſichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenſcheinliches Bewuſstſeyn, diejenigen Merkmale auf, die gewiſs im Begriffe von irgend einer Beſchaffenheit liegen, und ob ihr gleich nicht das ganze Weſen der Sache kennt, ſo könnet ihr euch doch dieſer Merkmale ſicher bedienen, um vieles daraus herzuleiten. Als Kant dies ſchrieb, war er noch Dogmatiker. Und ſo verunglückte ihm das Beiſpiel, das er zu dieſer einzig ſichern Methode der Metaphyſik an der Erkenntniſs der Natur der Cörper gab. „Allein, heiſst es, es iſt nicht einmal nöthig, die Cörper Subſtanzen zu nennen, genug, daſs hieraus mit gröſseſter Gewiſsheit gefolgert werden kann, ein Cörper beſtehe aus einfachen Theilen, wovon die augenſchein-

liche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläuftig ist." Diese dogmatistische Behauptung wird jetzt durch Kants kritische Untersuchungen gänzlich widerlegt, s. Antinomie 4, A, b. und Einfache. Übrigens hat Kant darin recht, dass seine Behauptung auf unwidersprechlichen Gründen beruhet, wenn man ihm zugiebt, dass die Naturdinge Dinge an sich sind; aber eben so gegründet ist dann auch die entgegenstehende Behauptung; folglich entstehet dann ein Widerstreit in den Behauptungen der Vernunft. — Kant fährt nun fort zu zeigen, dass der Raum nicht aus einfachen Theilen bestehe, und dass die Undurchdringlichkeit der Materie eine Kraft sei, welches richtig ist. „Ich frage aber ferner, sagt er, ob denn die ersten Elemente (der Materie) darum nicht ausgedehnt sind, weil ein jegliches im Cörper einen Raum erfüllet? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiss ist: nehmlich das ist ausgedehnt, was für sich (*absolute*) gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelner Cörper, wenn ich gleich mir vorstelle, dass sonst ausser ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde." Auch die Richtigkeit dieser Erklärung kann ich nicht zugeben, da sie auf dem blossen Denken der Materie, und nicht etwa auf einem nothwendigen Gesetze der Construction derselben beruhet, noch weniger aber auf einer Erfahrung. Und eben so unrichtig ist die Folgerung, dass das Einfache im Raume seyn könne, ohne ihn zu erfüllen, s. Cörper, 5.

Nachdem Kant, ohne es damals zu wissen, durch sein eigenes Beispiel ein Exempel von der Seichtigkeit der Beweise der dogmatistischen Metaphysik gegeben hatte, so stellte er nun ein Exempel davon aus den Beweisen anderer Metaphysiker auf. Die meisten Newtonianer, sagt er, gehen noch weiter als Newton, und behaupten, dass sich die Cörper auch in der Entfernung unmittelbar anziehen. Ich lasse, fährt er fort, die Richtigkeit dieses Satzes, der gewiss viel Grund für sich hat, dahin gestellet seyn.

Und nun behauptet er, die Metaphyſik habe ihn noch nicht widerlegt. Zuerſt ſind Cörper von einander entfernt, wenn ſie einander nicht berühren. Ich finde nun, ſagt Kant, daſs der Begriff der Berührung urſprünglich aus dem Gefühl entſpringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen es nur vermuthe, daſs eine Materie die andêre berühren werde, allein bei dem vermeinten Widerſtande der Impenetrabilität es allererſt gewiſs weiſs. Ein Cörper wirkt in einen entfernten unmittelbar, heiſst folglich, er wirkt in ihn, aber nicht vermittelſt der Undurchdringlichkeit. Man wird aber ſchwerlich jemals beweiſen können, daſs ein Cörper gar nicht anders, als durch Undurchdringlichkeit wirken könne.

Es erhellet nun aus dem angeführten Beiſpiele: daſs man viel von einem Gegenſtande mit Gewiſsheit, ſowohl in der Metaphyſik, als in andern Wiſſenſchaften ſagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Und ſo muſs man in der Metaphyſik verfahren. Nur die Geometer können durchs Zuſammenſetzen Begriffe erwerben, die Metaphyſiker allein durchs Auflöſen. Sobald die Philoſophen den natürlichen Weg der geſunden Vernunft einſchlagen werden, zuerſt dasjenige, was ſie gewiſs von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenſtandes (z. B. dem Raume oder der Zeit) wiſſen, aufzuſuchen, ohne noch einigen Anſpruch auf die Erklärungen zu machen, wenn ſie nur aus dieſen ſichern Datis ſchlieſsen, wenn ſie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff ſelbſt, ungeachtet ſein Zeichen (das Wort für ihn) einerlei iſt, nicht hier verändert ſei; ſo werden ſie vielleicht nicht ſo viel Einſichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die ſie darlegen, werden von einem ſichern Werthe ſeyn.

6. III. Betrachtung. Von der Natur der metaphyſiſchen Gewiſsheit.

§. 1. Die philoſophiſche Gewiſsheit

iſt überhaupt von anderer Natur als die mathematiſche. Man iſt gewiſs, in ſo ferne man erkennt daſs es unmöglich ſei, daſs eine Erkenntniſs falſch ſei. Der Grad dieſer Gewiſsheit (d. i. was es zur Gewiſsheit macht), wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende (Zulängliche) in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; wenn er aber ſubjective betrachtet wird, ſo iſt er in ſo ferne gröſser, als die Erkenntniſs dieſer Nothwendigkeit mehr Anſchauung hat. In beider Betrachtung iſt die mathematiſche Gewiſsheit von anderer Art als die philoſophiſche. Man irret, wenn man urtheilt, daſs dasjenige nicht ſei, weſſen man ſich in einem Dinge nicht bewuſst iſt. Nun gelanget

1. die Mathematik zu ihren Begriffen ſynthetiſch, und kann ſicher ſagen, was ſie in ihrem Object durch die Definition nicht hat vorſtellen wollen, das iſt darin auch nicht enthalten; der Metaphyſik iſt aber der Begriff des zu Erklärenden gegeben, und die Definition wird falſch, wenn man ein oder das andere Merkmal nicht bemerkt.

2. betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweiſen ihre allgemeine Erkenntniſs unter den Zeichen *in concreto*, die Philoſophie aber neben den Zeichen noch immer *in abſtracto*. Dieſes macht einen nahmhaften Unterſchied aus in der Art beider, zur Gewiſsheit zu gelangen. Auſser dem iſt auch die Anſchauung in der Mathematik gröſser als in der Philoſophie (oder vielmehr fehlt es der letztern gänzlich an der Anſchauung). In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, iſt daher die Evidenz noch gröſser, obgleich in der Buchſtabenrechnung die Evidenz eben ſo zuverläſsig iſt.

§. 2. Die Metaphyſik iſt einer Ge-

wiſsheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewiſsheit in der Metaphyſik iſt von eben derſelben Art, wie in jedem andern philoſophiſchen Erkenntniſs, wie dieſe denn auch nur gewiſs ſeyn kann, in ſo fern ſie den allgemeinen Gründen, die die erſtere liefert, gemäſs iſt. Es iſt aus Erfahrung bekannt, daſs wir durch Vernunftgründe, auch auſſer der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewiſs werden können; mit der Metaphyſik kann es nicht anders bewandt ſeyn. Eine groſse Menge Irrthümer entſpringen daraus, weil man urtheilt, ehe man noch das zum Urtheil Erforderliche weiſs. Ihr wiſst einige Prädicate von einem Dinge gewiſs. Nun wollt ihr durchaus eine Definition haben; gleichwohl ſeid ihr nicht ſicher, daſs ihr alles wiſst, was dazu gehört. Daher iſt es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewiſſe und deutliche Erkenntniſſe aufſucht, ohne gleichwohl ſich die Definition ſo leicht anzumaſsen.

§. 3. **Die Gewiſsheit der erſten Grundwahrheiten in der Metaphyſik iſt von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntniſs auſser der Metaphyſik.**

„In unſern Tagen (1763), ſagt Kant, hat die Philoſophie des Herrn Cruſius vermeinet, dem metaphyſiſchen Erkenntniſſe eine ganz andere Geſtalt zu geben, dadurch, daſs er dem Satze des Widerſpruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberſte Grundſatz alles Erkenntniſſes zu ſeyn, daſs er viele andere unmittelbar gewiſſe und unerweisliche Grundſätze einführte, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur ihres Verſtandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr," ſ. Cruſius. Kant will nun den Grad der möglichen Gewiſsheit

der Metaphyſik dadurch zeigen, daſs er die wahre Beſchaffenheit der erſten Grundwahrheiten der Metaphyſik, ingleichen den wahren Gehalt der Methode des Cruſius unterſucht. „Was die oberſte Regel aller Gewiſsheit, die Cruſius aller Erkenntniſs, und alſo auch der metaphyſiſchen, vorzuſetzen gedenkt, anlangt, ſagt Kant, nehmlich: was ich nicht anders als wahr denken kann, das iſt wahr u. ſ. w., ſo iſt leicht einzuſehen, daſs dieſer Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einem Erkenntniſſe werden könne.“ Aber nun irret Kant noch mit den Dogmatikern ſeiner Zeit, indem er behauptet, daſs es in der Metaphyſik und Geometrie einerlei formale und materiale Gründe der Gewiſsheit gebe, und indem er ſich noch vorſtellt, daſs das Formale ihrer Urtheile (auch der Materie nach) nach den Sätzen der Einſtimmung und des Widerſpruchs geſchehe, und daſs die unerweislichen Sätze, die beiden Wiſſenſchaften an der Spitze ſtehen, ſolche ſind, die unmittelbar unter einem jener oberſten (bloſs logiſchen, aber weder geometriſchen noch metaphyſiſchen) Grundſätze gedacht werden, aber ſo, daſs ſie nicht anders gedacht werden können, ſ. Analytiſches Urtheil, 10. ff.

7. IV. Betrachtung. Von der Deutlichkeit und Gewiſsheit, deren die erſten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig ſind.

In dieſer Betrachtung verfährt Kant wieder ganz dogmatiſch, und behauptet: in allen Stücken, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ſei, könne die metaphyſiſche Erkenntniſs von Gott ſehr gewiſs ſeyn; allein das Urtheil über ſeine freien Handlungen, über die Vorſehung, über das Verfahren ſeiner Gerechtigkeit und Güte, da ſelbſt in den Begriffen, die wir von dieſen Beſtimmungen an uns haben, noch viel unentwickeltes iſt, könne in dieſer Wiſſenſchaft nur eine Gewiſsheit durch Annähe-

rung haben, oder eine, die moralifch ift. Nach dem, was zu Anfang diefes Artikels (1 und 2) gefagt worden ift, läfst fich nun leicht beurtheilen, dafs Kant hier noch Wahrfcheinlichkeit (Wahrheit, durch unzureichende Gründe erkannt, bei welchen man fich der Gewifsheit immer mehr nähern kann) und moralifche Gewifsheit mit einander verwechfelte.

Die ganze Abhandlung des grofsen Denkers lehrt, befonders auch in dem, was er noch über die erften Gründe der Moral fagt, dafs er fchon im Jahr 1763 vieles von dem einfahe, was wir jetzt durch ihn für Wahrheit erkennen; aber dafs damals diefe feine Erkenntnifs noch mit vielem Irrthum vermifcht war, und wie viel Zeit, Anftrengung und mühfame Unterfuchung dazu erfordert wurde, ehe er fein kritifches Syftem erreichte und bis zu der Vollendung brachte, die wir jetzt an demfelben bewundern.

Kant Critik der reinen Vern. Methodenl. II. Hauptft. III. Abfchn. S. 850. — 856. f.

Deffen Unterfuchung über die Deutlichkeit der Grundfätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1763. 4.

Gewohnheit,

confuetudo, *habitude*. Die durch öftere Affociation in der Erfahrung entfprungene fubjective Nothwendigkeit (C. 127.). Affociation aber ift das Naturgefetz, dafs empirifche Vorftellungen, die einander oft folgten, einander entftehen laffen, fo dafs wenn die eine erzeugt wird, die andere, die der erftern oft folgte, dadurch auch entftehet (A. 82). Das Schnupftabakfchnupfen ift z. B. eine Gewohnheit, nehmlich eine fubjective Nothwendigkeit für manchen Menfchen,

welche durch öfteres Schnupfen bei der Arbeit, dem Denken u. s. w. entstanden ist. So beruhet die Verbindung der Wörter mit ihren Bedeutungen auf Gewohnheit. Wenn aber Quinctilian sagt, eine alte Sprache ist eine alte Gewohnheit (alter Gebrauch) zu sprechen *); so versteht er unter Gewohnheit, was wir auch Gebrauch (*usus, coutume*) nennen, nehmlich die Übereinstimmung derer in gewissen Handlungen, welche in solchen Handlungen geübt sind, und Kenntnisse in denselben haben. Aber *Macrobius* **) gebraucht das Wort Gewohnheit in der angegebenen Bedeutung, wenn er sagt, die Gewohnheit ist die andere Natur, welches nichts anders heifst, als diese entstandene subjective Nothwendigkeit ist beinahe der objectiven gleich zu achten.

2. David Hume leitete die Begriffe von Ursache und Wirkung aus der Gewohnheit ab, oder meinte, es liege in uns, dafs wir uns genöthigt sähen, etwas für Ursache und etwas für Wirkung zu erkennen. Weil wir nehmlich in der Erfahrung die eine Vorstellung oft nach der andern hätten entstehen sehen, so bildeten wir uns nun ein, das habe seinen Grund im Gegenstande (es sei objectiv), da es doch blofs seinen Grund in uns habe (subjectiv sei) (C. 127. Pr. 8.) (Hume 4. Versuch über den menschl. Verstand).

3. Die objective Nothwendigkeit findet freilich nur in Urtheilen *a priori* statt, und da Hume die

---

*) *Instit. Orat. lib. I. cap. XII. quid est aliud vetus sermo, quam vetus loquendi consuetudo.*

**) *Saturnal. lib. VII. cap. IX. consuetudo, quam secundam naturam pronunciavit usus.* — *L'habitude change la nature, et devient elle-même une seconde nature.* Angewöhnt ist wie angebohren.

Möglichkeit solcher Urtheile nicht begreifen konnte, so schob er dieser objectiven Nothwendigkeit die subjective (Gewohnheit) unter. Dafs heifst aber der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urtheilen, und den Begriff der Ursache im Grunde als falsch und blofsen Gedankenbetrug verwerfen (P. 24).

4. Wir könnten dann, wenn Hume recht hätte, nie aus gegebenen Bestimmungen der Dinge ihrer Existenz nach auf eine Folge schliefsen, denn dazu würde der Begriff einer Ursache, der die Nothwendigkeit einer solchen Verknüpfung zwischen zwei Dingen als Ursache und Wirkung enthält, erfordert. Wir könnten dann nur aus der Regel der Einbildungskraft ähnliche Fälle, wie sonst, erwarten (P. 89. f).

5. Die Gewohnheit ist entweder subjective theoretische Nothwendigkeit, und besteht in der Erwartung ähnlicher Fälle, oder subjective praktische Nothwendigkeit, und besteht in einem gewissen Grad des Willens, der durch den oft wiederhohlten Gebrauch unsers Vermögens erworben wird, s. Fertigkeit, 3.

Glaube,

fides, *foi*, s. Fürwahrhalten, 1. (S. III, 292). Wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach objectiv gültig seyn können, so kann der Glaube durch den Gebrauch der Vernunft ein Wissen werden. Der historische Glaube, d. i. der, dessen Gründe Zeugnisse sind, z. B. an den Tod eines grossen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wissen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denselben mit allen Umständen meldet (S. III, 292).

2. Der Glaube kann **zufällig** seyn, d. i. die subjectiven Gründe desselben können statt finden und auch nicht, z. B. wie beim historischen; dann ist er ein **Act** (*actus*), eine **Handlung** des **Verstandes**. Der Glaube kann aber auch **nothwendig** seyn, d. i. es ist unmöglich, dass die subjectiven Gründe desselben nicht statt finden sollten, z. B. das Bedürfniss, bei allen unsern Handlungen das Daseyn eines höchsten Wesens voraus zu setzen, kann nie aufhören; dann ist er eine **Fertigkeit** (*habitus*), und zwar eine **freie** (aus der Freiheit des Willens hervorgehende) Fertigkeit der **Vernunft** (U. 462. S. III, 293), s. **Fürwahrhalten**, 10.

3. Es giebt nehmlich **Verbindlichkeiten**, d. i. unser **Wille** ist von gewissen allgemeingültigen Gesetzen abhängig, es giebt aber auch **Bedürfnisse**, d. h. unsre **Natur** ist von gewissen Gesetzen abhängig, die zu Handlungen antreiben, welche entweder mit jenen Verbindlichkeiten zusammenstimmen, oder ihnen entgegen sind. Im ersten Fall geschieht die Handlung nicht aus Verbindlichkeit, sondern aus Bedürfniss; im zweiten Fall würde es der in der Idee der Vernunft ganz richtigen Verbindlichkeit, in der Anwendung auf uns selbst, an der Triebfeder fehlen, die der Triebfeder des Bedürfnisses entgegen wirken könnte, d. i. die Verbindlichkeit bliebe immer bloss Idee, und es wäre keine Handlung aus Verbindlichkeit möglich. Folglich setzt die Nothwendigkeit der **Handlung** aus Verbindlichkeit, da diese eine ganz richtige Idee der Vernunft ist, ein höchstes Wesen voraus; weil dann allein die Handlung aus einem in der Natur wirklich vorhandenen Bedürfnisse, nicht bloss in der Idee, sondern in der Natur, die doch übrigens nicht von unsern Ideen abhängt, untergeordnet wird. In der Idee nehmlich betrachte ich das Moralgesetz als das durch meine eigene Vernunft gegebene Gesetz, aber in der Anwendung desselben auf mich selbst, als Naturwesen, sehe ich mich genöthiget, es als das Ge-

ſetz für Naturweſen (durch freien Willen), folglich als das Geſetz für etwas, was nicht von mir abhängt, folglich als das Geſetz deſſen, von dem es abhängt, zu betrachten. Das iſt, in der Ausübung des Sittengeſetzes werde ich durch meine phyſiſche Natur genöthigt, es als das Geſetz des Herrn dieſer phyſiſchen Natur, d.i. eines höchſten Weſens, auszuüben. Ohne dieſe Vorausſetzung, die nicht in der Speculation liegt, ſondern ein Bedürfniſs der Vernunft eines ſittlich handelnden, aber bedürftigen Weſens iſt, wäre das Sittengeſetz eine leere Idee, ohne mögliche Wirkung (C. 617).

Die Gründe dieſes Fürwahrhaltens des Daſeyns Gottes ſind gar nicht objectiv gültig und können es nie werden, d. h. ſie beweiſen das Daſeyn Gottes nicht, und es kann auch niemals, der Beſchaffenheit des menſchlichen Verſtandes nach, der nur Wahrheiten, welche Erfahrungen betreffen, beweiſen kann, ein Beweis dafür möglich ſeyn. Folglich kann dieſer Glaube, deſſen Grund ein nothwendiges Bedürfniſs der Vernunft iſt, und der darum ein Vernunftglaube heiſsen kann, durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wiſſen werden. Aber dafür iſt er auch feſt und unveränderlich, und ich kann völlig gewiſs ſeyn, daſs, eben jener Beſchaffenheit unſers Verſtandes wegen, Niemand den Satz: es iſt ein Gott, jemals widerlegen werde. Hierdurch unterſcheidet ſich der Vernunftglaube vom hiſtoriſchen, bei dem es immer noch möglich iſt, daſs Beweiſe zum Gegentheil, aber auch Beweiſe aufgefunden werden, die ihn in ein Wiſſen verwandeln können (S. III, 292. ff), ſ. Vernunftglaube.

Wir haben hier die Bedeutung des Worts Glaube ſubjective genommen; objective verſtehet man unter Glaube auch das, was geglaubt wird, z. B. der chriſtliche Glaube, ſ. übrigens vom Glauben den Artikel: Fürwahrhalten, b. 9. ff.

4. Glaube an Geheimnisse ist der Wahn, das, wovon wir selbst durch die Vernunft uns keinen Begriff machen können, doch unter unsre Vernunftbegriffe, als zu unserm moralischen Besten nöthig, aufnehmen zu müssen (R. 301), s. Geheimniss.

5. Glaube an Gnadenmittel ist der Wahn, durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine Wirkung, die für uns Geheimniss ist, nehmlich den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit, hervorbringen zu können (R. 302), s. Gnadenmittel.

Glaube an Gott, s. 3. Gewissen, Vernunftglaube und Gott.

6. Glaube an Wunder ist der Glaube, etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst, als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend, unmöglich annehmen können (R. 301). Der Begriff eines Wunders ist nehmlich problematisch. Ein Wunder ist eine Begebenheit in der Welt, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen (R. 119). Wir können also nie durch Erfahrung erkennen, ob etwas ein Wunder sei. Denn so lange mir die Ursache der Begebenheit unbekannt bleibt, kann ich nicht wissen, ob sie nicht noch einmal werde entdeckt werden, ob sie folglich ein Wunder sei. Wird nun diese Ursache aber bekannt, so ist die Begebenheit kein Wunder. Man kann sich daher nie durch eine Begebenheit selbst überzeugen, dass sie ein Wunder sei, wohl aber ist es möglich, dass Jemand durch das Zeugniss eines Andern subjectiv davon überzeugt sei. Die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Wunder kann eben so wenig behauptet als bestritten werden, aber die Vernunft kann weder einen Glauben noch gar ein Wissen auf Wunder bauen. Der Glaube an Wun-

der kann nur ein reflectirender seyn, d. i. eine Maxime der Beurtheilung, die Möglichkeit derselben unentschieden zu lassen, sie aber niemals weder unsern Vernunfterklärungen noch den Maassregeln unsrer Handlungen zum Grunde zu legen (R. 124). Er kann aber kein dogmatischer seyn, d. i. eine theoretische Behauptung, oder ein solcher, der sich als ein Wissen ankündigt, die Möglichkeit der Wunder behauptet, und diesen Gegenstand, als hätten wir eine Kenntniss von ihm, bestimmen will. Der letztere ist bei übersinnlichen Gegenständen, welches die Wunder in Rücksicht ihrer Ursache sind, unaufrichtig und vermessen. Wir können die Wunder als etwas Unbegreifliches einräumen, aber sie weder, um unsere Ueberzeugung von der Wahrheit einer Lehre darauf zu bauen, noch als Bewegungsgrund, diese Lehre zu befolgen, annehmen (R. 63. f), s. Wunder.

Biblischer Glaube, s. Kirchenglaube.

Christlicher Glaube, s. Lehre, christliche.

Doctrinaler Glaube, s. Fürwahrhalten, 11.

Dogmatischer Glaube, s. 6.

Freiangenommener, freier Glaube, s. 3 und Vernunftglaube.

Gebotener Glaube, s. Offenbarungsglaube.

Gehorchender Glaube, s. Offenbarungsglaube.

Glaube im Beten, s. Gebet, 10.

Glaube in praktiſcher Beziehung, ſ. Fürwahrhalten, 9.

Jüdiſcher Glaube, ſ. Judenthum.

Moraliſcher Glaube, ſ. Glaubensſache, 3; Gott, 48; und Moraltheologie.

Negativer Glaube, ſ. Vernunftglaube.

Nothwendiger Glaube, ſ. 2 und 3.

Pragmatiſcher Glaube, ſ. Fürwahrhalten, 10.

Probirſtein des Glaubens, ſ. Wetten.

Reflectirender Glaube, ſ. 6.

Seligmachender Glaube, ſ. Seligkeit.

Glaubensartikel,

articulus fidei, article de foi. Man nennt ſolche Glaubensſachen, zu deren Bekenntniſſe, innerm oder äuſserm, man verpflichtet werden kann, Glaubensartikel. Die natürliche Theologie enthält keine Glaubensartikel; denn, da Glaubensſachen, als ſolche, ſich nicht (gleich den Thatſachen) auf theoretiſche Beweiſe gründen können, ſo iſt das Fürwahrhalten derſelben frei, und auch nur als ein ſolches freies (nicht durch Beweiſe erzwungenes) Fürwahrhalten mit der Moralität des Subjects vereinbar (U. 458*).

Glaubensſache,

mere credibile, res fidei, objet de foi. Unter dieſem

Namen werden alle die Gegenſtände oder erkennbaren Dinge (U. 454) begriffen, die in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden müſſen, aber für den theoretiſchen Gebrauch derſelben überſchwenglich ſind (U. 457).

Dergleichen iſt z. B. das höchſte durch Freiheit zu bewirkende Gut in der Welt. Das höchſte Gut iſt die Vorſtellung von dem letzten Zweck aller unſerer Handlungen, und beſtehet aus zwei Stücken, Tugend und Glückſeligkeit. Wenn ich mir alle Pflichterfüllung aus Pflicht in ihrer ganzen Vollkommenheit, und ſo, wie ſie bei dem Menſchen mit Kampf und Selbſtüberwindung verknüpft iſt, denke, ſo iſt das die Vorſtellung von der Tugend. Sie iſt das oberſte von dem, was ſich der Menſch zum Zweck aller ſeiner Handlungen ſetzen ſoll, das oberſte Gut, denn alles übrige ſoll hinter der Pflicht zurück ſtehen. Allein der Menſch hat auch Naturtriebe, und aus ihnen entſpringen Bedürfniſſe, und der Wunſch, ſie zu befriedigen. Stellen wir uns nun die vollkommenſte Befriedigung unſrer Bedürfniſſe und daraus entſpringenden Wünſche vor, ſo haben wir die Vorſtellung von der Glückſeligkeit. Und dieſe iſt alſo das zweite aus der ſinnlichen Beſchaffenheit der Natur des Menſchen, aber unterſte von dem, was ſich der Menſch, nicht zum Zweck ſeiner Handlungen ſetzen ſoll, ſondern wirklich ſetzt. Die Vorſtellung nun von der mit einander vereinigten Tugend und Glückſeligkeit als Gegenſtand alles Strebens und Handelns des Menſchen iſt die Vorſtellung vom höchſten Gut. Dieſer Gegenſtand muſs in Beziehung auf den pflichtmäſsigen Gebrauch der reinen praktiſchen Vernunft *a priori* gedacht werden. Das heiſst, wenn ich meiner Vernunft, in ſo fern aus derſelben, unabhängig von aller Erfahrung, Geſetze des Handelns entſpringen,

gehorchen, und meine Pflichten erfüllen will, ſo kann und ſoll ich darum nicht meine Naturtriebe ausrotten und frei von allen Wünſchen werden; ſondern meine ſinnliche Natur fordert mich auf, und ich kann ihre Anforderungen nicht vertilgen, nach Glückſeligkeit zu trachten; aber meine Vernunft ſteckt mir Tugend zum Ziel, und ſagt mir, du biſt es nur dann werth, daſs du die Glückſeligkeit, nach der du trachteſt, und die zu erlangen nicht von dir allein abhängt, erreicheſt, wenn du die Tugend zu deinem Ziele machſt, und derſelben, wenn es die Pflicht fordert, deine liebſten Wünſche nachſetzeſt und aufopferſt. So müſſen wir alſo bei allem pflichtmäſsigen Gebrauch unſerer reinen praktiſchen Vernunft das höchſte Gut *a priori* denken. Es iſt uns durch reine praktiſche Vernunft geboten, nach dem höchſten Gut zu ſtreben. Wenn ich aber darnach ſtrebe, ſo kann ich nicht vorausſetzen, daſs dieſer Gegenſtand unmöglich iſt, ſondern ich ſetze eben mit dieſem Streben voraus, daſs er möglich iſt. Dieſes liegt in dem Begriff des Handelns ſelbſt. Wenn ich handle, ſo will ich durch die Richtung, welche ich nach gewiſſen Vorſtellungen meiner Thätigkeit gebe, eine Wirkung hervorbringen. Folglich ſtelle ich mir dieſe als durch meine Thätigkeit zu bewirken möglich vor. So iſt nun auch die Vorſtellung des höchſten Guts die Vorſtellung von einem Gegenſtande, der durch diejenigen meiner Handlungen, welche aus freiem Willen und nicht aus dem Naturmechanismus (wie z. B. das Herzklopfen) entſpringen, möglich iſt. Aber für den theoretiſchen Gebrauch der Vernunft iſt die Vorſtellung des höchſten Guts überſchwenglich (transſcendent). Denn der Gegenſtand dieſer Vorſtellung iſt in der Erfahrung nirgends zu finden, durch alle unſere Bemühungen erreichen wir doch in der Erfahrung das höchſte Gut nie; denn alle unſere Tugend bleibt immer mangelhaft, und es bleiben uns, geſetzt daſs wir auch noch ſo glücklich werden, immer noch unbefriedigte Wünſche übrig.

Alſo kann der Begriff vom höchſten Gut in keiner für uns möglichen Erfahrung ſeiner objectiven Realität nach bewieſen werden. So wie der praktiſche Vernunftgebrauch darin beſtehet, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft handeln, ſo beſtehet der theoretiſche Vernunftgebrauch darin, daſs wir nach den Geſetzen der Vernunft erkennen. Nun fehlt es uns aber gänzlich an dem Gegenſtande bei der Vorſtellung des höchſten Guts; dieſe Vorſtellung iſt bloſs eine Idee der Vernunft, d. i. die Vorſtellung von dem Unbedingten in Anſehung des Zwecks aller unſerer Handlungen, der keinen Zweck weiter hat, folglich von dem unbedingten Zweck der Handlungen oder dem Endzweck derſelben. Wir ſehen alſo, daſs das höchſte Gut, als Gegenſtand unſrer Vorſtellung von demſelben, nicht auf theoretiſche Beweiſe, daſs es ein ſolches gebe, gegründet werden kann; aber daſs es bei den Handlungen, die aus freiem Willen entſpringen, nothwendig vorausgeſetzt wird. Weil aber dieſe Handlungen frei ſind, und das Fürwahrhalten des höchſten Guts mit dieſen freien (moraliſchen) Handlungen verknüpft iſt, ſo iſt auch dieſes Fürwahrhalten frei; es wird uns nicht durch Beweiſe abgenöthigt. Es findet ſich daher auch nur bei moraliſch guten Subjecten wirklich, und wenn es moraliſch gute Subjecte giebt, welche ein ſolches Fürwahrhalten der Glaubensſachen von ſich leugnen (z. B. moraliſch gute Menſchen, welche leugnen, daſs ſie einen Gott glauben), ſo ſind ſie ſich dieſes ihres, in ihrer Moralität liegenden, Glaubens nur nicht bewuſst, weil ſie immer theoretiſche Beweisgründe für die Wirklichkeit des Gegenſtandes ſuchen, und ſich bewuſst ſind, daſs es ihnen an dieſen fehlt. Aber eben darum iſt auch ihr Fürwahrhalten dieſer Gegenſtände, das ſie durch ihre Moralität beweiſen, kein Wiſſen, ſondern ein Glaube, und der Gegenſtand ſelbſt nicht eine Thatſache, ſondern eine Glaubensſache (U. 457. f.).

2. Wir haben alſo an dieſem Beiſpiele, vom höchſten Gut, eine Glaubensſache kennen gelernt, die eine Wirkung iſt, welche uns durch das Moralgeſetz geboten wird, und eben darum möglich ſeyn muſs, ob wir wohl dieſe Möglichkeit nicht beweiſen können. Wollten wir dieſe Möglichkeit nicht annehmen, ſo würden wir zwar damit dem Moralgeſetze noch nicht den Gehorſam aufkündigen, denn wir könnten alsdann immer noch nach den Moralgeſetzen handeln, aber doch nur ſo, daſs wir bloſs gehorchten, ohne dabei einen Endzweck zu haben. Mit der Pflicht iſt aber zugleich geboten, ſich die Pflicht zum Zweck der Handlung zu machen. Nun kann ich mir aber den Zweck nicht anders denken als ſo, daſs er entweder keinen Zweck weiter hat, oder wieder das Mittel zu einem andern Zweck iſt; im erſtern Fall iſt er ein Endzweck, im andern Fall ſchlieſse ich eben ſo weiter, folglich iſt mit jeder Pflicht ein Zweck, und mit jedem Zweck ein Endzweck geboten. Ich ſoll alſo die Abſicht haben, dieſen Endzweck zu befördern, allein dieſer Endzweck iſt nicht in unſerer Gewalt, folglich iſt die Erreichung deſſelben nicht wie die Befolgung des Geſetzes Sache der Pflicht, ſondern des Glaubens. Wir können die Möglichkeit des höchſten Guts nicht unentſchieden (problematiſch) laſſen, weil wir das Handeln nicht aufſchieben können. Auſser dieſer in jeder Pflicht gebotenen, und folglich für den, der ein ſolches Gebot als verpflichtend für ſeinen Willen anerkennt, als möglich geglaubten Wirkung, giebt es noch zwei andere Glaubensſachen, die mit dieſer Wirkung die drei einzigen Gegenſtände ausmachen, welche in der angegebenen Bedeutung Glaubensſachen genannt werden können, nehmlich das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele. Dieſe beiden letzten Gegenſtände ſind keine gebotenen Wirkungen, allein ſie ſind die beiden Bedingungen der Möglichkeit jener gebotenen Wirkung, des höchſten Guts. Das

heiſst, wird das höchſte Gut von uns als möglich gedacht oder geglaubt, ſo glauben wir auch damit nothwendig an das Daſeyn Gottes und an der Seelen Unſterblichkeit (U. 458). Dieſes kann kürzlich ſo gezeigt werden.

3. Das Daſeyn Gottes. Das höchſte Gut ſoll von uns befördert werden, und wir glauben alſo an die Möglichkeit dieſer Beförderung, wenn wir moraliſch gut handeln, und dabei den Zweck haben, vollkommen ſittlich gut zu werden, und alle unſere übrigen Zwecke nicht aufzugeben (denn das können wir nicht), ſondern dieſem nachzuſetzen. Das höchſte Gut beſtehet nehmlich in einer ſolchen Verbindung der Tugend mit der Glückſeligkeit, daſs die letztere der erſtern untergeordnet werde, und daſs auch der Tugendhafte die letztere (den Inbegriff aller unſrer übrigen Zwecke) erlange, als derjenige, der derſelben würdig iſt. Die Erlangung der Glückſeligkeit hängt nun aber nicht, wie die Erlangung der Tugend, von unſerm freien Willen, ſondern von der Natur, ihrer Einrichtung und Beſchaffenheit ab. Folglich ſetzt der, welcher nach dem höchſten Gute ſtrebt (der Moraliſchgute) eine auſser ihm und auſser der Natur befindliche und wirklich vorhandene Urſache voraus, in der ein ſolcher Zuſammenhang zwiſchen der Natur und unſrer Moralität gegründet iſt, daſs mit der Erreichung der Tugend auch die Erreichung der Glückſeligkeit verbunden iſt. Nun beſtehet aber die Tugend nicht darin, daſs unſere Handlungen mit den Moralgeſetzen übereinſtimmen (in der Legalität), ſondern, daſs wir ſie um der Moralgeſetze willen, bloſs aus Gehorſam gegen ſie, thun, oder daſs das Moralgeſetz der Beſtimmungsgrund unſers Willens bei unſern Handlungen ſei. Folglich ſoll die Natur, dies fordert der Begriff des höchſten Guts, mit unſern Geſinnungen ſo zuſammenſtimmen, daſs die Glückſeligkeit dem Tugendhaften zu Theil werde. Soll daſs ſeyn, ſo muſs

die Urſache der Natur und ihrer Beſchaffenheit ſelbſt einen moraliſch guten Willen und eine demſelben angemeſſene Wirkſamkeit haben, und unſere Moralität wollen, d. h. es muſs ein Gott ſeyn. Wer alſo, und das iſt bei dem Moraliſchguten der Fall, an das höchſte Gut glaubt, der glaubt auch, er mag ſich deſſen bewuſst ſeyn oder nicht, es leugnen oder nicht, an das Daſeyn Gottes*), denn er ſtrebt, indem er tugendhaft handelt, nach dem höchſten Gut, das doch nicht möglich iſt, wenn kein Gott iſt, und er würde nicht nach dem höchſten Gute ſtreben, wenn er es nicht für möglich hielte. Seine moraliſche Güte beweiſet alſo ſeinen moraliſchen Glauben an Gott (P. 224. f. M. II, 341. C. 856).

4. Die Unſterblichkeit der Seele. Das höchſte Gut beſtehet mit darin, daſs die Tugend vollkommen erreicht werde. Die völlige, nicht nur Bekämpfung, ſondern auch Beſiegung aller der Tugend entgegen wirkenden ſinnlichen Triebfedern würde eine Geſinnung ſeyn, auf die alle ſinnliche Triebfedern, in ſo fern ſie dem Moralgeſetze entgegen wirken, ihren Einfluſs verloren hätten. Eine ſolche

---

*) Dieſes Daſeyn Gottes iſt aber kein Daſeyn in der Erfahrung, oder ein Daſeyn in der Erſcheinung, ſondern ein Daſeyn in der intelligibeln Welt (der Dinge an ſich). Dieſes Daſeyn können wir daher nicht erkennen, wie das Daſeyn eines Erfahrungsgegenſtandes; aber dafür iſt es auch ein Daſeyn, das nicht mit dem Weſen aufgehoben wird, das ſich dieſes Daſeyn vorſtellet. Denn der Gegenſtand iſt nicht, wie bei den ſinnlichen Dingen, bloſs in den Vorſtellungen vorhanden, ſondern ein Ding an ſich. Daher fällt mit dem Weſen, das dieſes Daſeyn Gottes glaubt, wohl der Glaube, aber nicht das Daſeyn Gottes ſelbſt weg, und es iſt, dem Vernunftglauben an Gott nach, ein Gott da, wenn auch keine Weſen da ſind, die an ihn glauben; dahingegen keine Sinnenwelt da iſt, wenn keine Weſen da ſind, die ſinnlich anſchauen, weil die Sinnenwelt nur in den Anſchauungen der ſinnlich erkennenden Weſen, als eine Reihe von Erſcheinungen, vorhanden iſt.

Geſinnung iſt alſo der gleich, bei welcher gar keine ſinnliche Triebfedern ſtatt finden, und das Moralgeſetz nicht mehr gebietet, ſondern einzig gewollt wird. Eine ſolche Geſinnung heiſst die Heiligkeit des Willens, und ſie iſt für das ſinnliche Weſen in keinem Zeitpunct ſeines Daſeyns erreichbar, denn ſie iſt eine Idee, deren Gegenſtand in keiner Erfahrung zu finden iſt. Nun wird ſie aber doch in dem Begriff des höchſten Guts als ein Beſtandſtück deſſelben gefordert, oder nothwendig als möglich vorausgeſetzt. Da ſie nun aber in keinem Zeitpunct des Daſeyns ſinnlicher Weſen möglich iſt, ſo iſt ſie nur dann möglich, wenn das Daſeyn eines ſolchen vernünftigen Weſens der Sinnenwelt ohne Ende fortdauert, und ſich dieſes Weſen in jedem folgenden Zeitpunct ſeines Daſeyns der Heiligkeit immer mehr nähert. Nehme ich nehmlich von dieſem ins Unendliche fortgehenden Fortſchritte zur Heiligkeit in Gedanken die Zeit weg, oder faſſe ich die ganze unendliche Reihe in Eine Vorſtellung zuſammen, ſo bekomme ich die Vorſtellung von der völlig erreichten Heiligkeit. Die Vorſtellung aber von einem ſolchen ins Unendliche fortgehenden Fortſchritt enthält nothwendig die Vorſtellung eines ins Unendliche fortdauernden Daſeyns des vernünftigen aber ſinnlichen Weſens und einer eben ſo fortdauernden Zurechnungsfähigkeit oder Perſönlichkeit deſſelben. Dieſes nennt man aber die Unſterblichkeit der Seele. Folglich glaubt der Tugendhafte, wegen ſeines Glaubens an das höchſte Gut, auch an die Unſterblichkeit der Seele (P. 219. f. M. II, 336. 337).

5. Dieſe drei Gegenſtände, das höchſte Gut, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele ſind die drei einzigen, welche Glaubensſachen genannt werden können. Sie heiſsen nehmlich ſo, weil das Fürwahrhalten derſelben für den Tugendhaften zureichend iſt, aber da es auf die ſubjective Beſchaffenheit deſſelben, ſeine Tugend, ſich gründet, doch nicht für Jedermann gültig ſeyn kann.

Soll nehmlich ein Fürwahrhalten objectiv zureichend, und alſo kein Glaube, ſondern ein Wiſſen ſeyn, ſo muſs ſich ein Beweis für den Gegenſtand des Fürwahrhaltens führen laſſen, welches bei obigen drei Gegenſtänden nicht möglich iſt. Nun müſſen wir freilich auch das, was wir durch das Zeugniſs Anderer lernen, glauben; denn die Zeugen beſtätigen durch ihr Zeugniſs eine Erfahrung, die wir nicht ſelbſt gemacht haben. Ein ſolches Fürwahrhalten auf das Zeugniſs eines Andern iſt ſubjectiv zureichend, wenn ich hinreichende Gründe habe, das Zeugniſs für gültig zu halten; es iſt aber ſtets objectiv unzureichend, weil die Wahrheit des Gegenſtandes eines ſolchen Zeugniſſes nicht auf Gründen beruhet, die in dem Gegenſtande ſelbſt liegen, nehmlich auf eigener Erfahrung deſſelben, oder auf Vernunftgründen, ſondern auf der Ausſage eines Andern. Bei jeder ſolchen Ausſage hängt das Fürwahrhalten ſtets von dem ſubjectiven Vertrauen zu dem ausſagenden Subject ab, welches ſich freilich auch auf Gründe ſtützt, die aber doch nie eine Ausſage in einen Beweis oder in eigene Erfahrung verwandeln können. Ein ſolches Fürwahrhalten nun auf das Zeugniſs eines Andern heiſst der hiſtoriſche Glaube. Die Gegenſtände eines ſolchen hiſtoriſchen Glaubens aber ſind darum doch keine Glaubensſachen, ſondern Thatſachen. Denn wenn auch ein Zeuge dem andern nachſpricht, von dem er das gehört hat, was er ausſagt, ſo muſs doch einer von dieſer Reihe Zeugen, nehmlich der erſte, den Gegenſtand ſelbſt aus der Erfahrung gekannt haben. Für dieſen war alſo der Gegenſtand eine Thatſache, und ſein Fürwahrhalten deſſelben eine Erkenntniſs aus der Erfahrung. Gegenſtände aber für ſolche Begriffe, von denen irgend Jemand, wie z. B. in dieſem Fall, durch die Erfahrung beweiſen kann, daſs ſie einen Gegenſtand haben, heiſsen nicht Glaubensſachen (weil ſie etwa dieſer oder jener nicht erfahren kann, ſondern glauben muſs), ſondern Thatſachen.

6. Es muſs auch möglich ſeyn, durch den Weg des hiſtoriſchen Glaubens zum Wiſſen zu gelangen. Die Gegenſtände der Geſchichte und der Geographie ſind wenigſtens von der Beſchaffenheit, daſs für uns, unter gewiſſen Bedingungen, eine Erfahrungserkenntniſs derſelben möglich iſt. Und wenn wir auch z. B. bei den Gegenſtänden der vergangenen Zeit im Grunde bloſs auf das Zeugniſs Anderer glauben, ſo iſt es doch möglich, durch dieſen Glauben auf objectivgültige Gründe, und folglich auf ein Wiſſen geleitet zu werden. Wer die Ruinen des alten Roms in dem jetzigen Rom ſiehet, der verwandelt ſeinen Glauben an vieles von dem, was ihn die Geſchichte lehrt, in ein Wiſſen. Aber dieſes Wiſſen wäre ohne die Geſchichte, folglich ohne hiſtoriſchen Glauben, nicht möglich geweſen. Wir ſehen hieraus, daſs die Gegenſtände des hiſtoriſchen Glaubens, da einmal ein Wiſſen von ihnen möglich war, oder auch noch möglich iſt, nicht Glaubensſachen, ſondern Thatſachen ſind.

7. Jene drei Gegenſtände der reinen Vernunft können alſo allein Glaubensſachen ſeyn. Das ſind ſie aber nicht als Gegenſtände der Vernunft, in ſo ferne dieſe ſich mit der Erkenntniſs beſchäftigt. Denn in Rückſicht auf eine mögliche Erkenntniſs von jenen Gegenſtänden können wir nicht einmal ſagen, daſs ſie Etwas ſind, oder wirkliche Sachen, d. i. reelle Gegenſtände und nicht bloſse leere Begriffe ohne alle Gegenſtände, oder bloſse Gedankendinge, die auſser unſern Gedanken weder als Erſcheinungen, noch als Dinge an ſich exiſtiren. Es ſind nehmlich, wie ſchon geſagt, Ideen, d. i. Begriffe, von denen man nie theoretiſch zeigen kann, daſs ſolche Gegenſtände, als man ſich unter dieſen Begriffen denkt, wirklich oder nicht wirklich vorhanden ſind.

8. Der von uns zu bewirkende höchſte Endzweck, das höchſte Gut, wodurch wir allein würdig

werden können, ſelbſt Endzweck einer Schöpfung zu ſeyn, iſt hingegen eine Idee, die Jedermann für den höchſten (nicht bloſs comparativen) Endzweck ſeines Handelns anerkennen muſs. Dadurch wird nun auch der Gegenſtand für den Handelnden eine Sache, d. i. ein Gegenſtand ſeines Trachtens, ein wirkliches Etwas, und hört auf, eine leere Vorſtellung zu ſeyn. Da wir aber dennoch den Gegenſtand dieſer Idee nicht erkennen können, ja nicht einmal zeigen, oder aus Gründen beweiſen können, daſs es einen ſolchen Gegenſtand giebt, ſo bleibt der Gegenſtand immer eine Glaubensſache der reinen Vernunft. Zugleich ſind aber auch Gott und Unſterblichkeit, als die Ideen von Gegenſtänden, ohne welche wir Menſchen uns das höchſte Gut, das wir doch durch unſern freien Willen bewirken ſollen, nicht als möglich denken können, ſolche Glaubensſachen. Das Fürwahrhalten aber in dieſen Glaubensſachen iſt ein ſolches, das bloſs zur Vollbringung unſrer Pflicht dienen kann, d. i. ein moraliſcher Glaube. Dieſer beweiſet alſo nicht etwa, daſs es ſolche Gegenſtände giebt, ſondern iſt gar kein Beweis, z. B. für das Daſeyn Gottes, ſondern für die Wirklichkeit eines feſten Glaubens an Gott in dem ſittlich guten Menſchen, und dafür, daſs die ſpeculative Vernunft ſich wirklich genöthigt ſieht, das Daſeyn Gottes, ob ſie es wohl nicht apodiktiſch beweiſen kann, anzunehmen *). Aber dieſer Glaube iſt die unumgängliche Bedingung, ohne welche die Befolgung unſrer Pflichten, als Zweck, gar nicht denkbar iſt. Wir lernen alſo durch dieſen Glauben nicht etwa das Feld

---

*) Der Sittlichgute hält alſo Gott u. ſ. w. nicht etwa für eine bloſse Idee, ſondern glaubt feſt, daſs ſeine Idee von Gott u. ſ. w. einen wirklichen Gegenſtand habe, der als Ding an ſich auſser ſeinem, des Glaubenden, Erkenntniſsvermögen vorhanden iſt, und den ſich die Vernunft nicht anders, denn als höchſte Vollkommenheit in Subſtanz denken, obwohl als ſolche nicht begreifen kann (P. 70. und 246).

des Überſinnlichen kennen, noch weniger bekömmt dadurch unſere Pflichterfüllung mehr Leben, daſs ich etwa einſehe, mein Vortheil erfordert es, ſo zu handeln, als es die oberſte Welturſache will. Denn dieſer Grund würde ſogleich die ächte Pflichtgeſinnung und damit den Glaubensgrund ſelbſt unmöglich machen. Wer nehmlich ſich durch den Gedanken, daſs Gott die Pflichterfüllung vergelten werde, zur Pflichterfüllung ermuntern wollte, der würde offenbar die Pflicht als das Mittel und nicht als die Bedingung der Glückſeligkeit betrachten, d. i. er würde die Ordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts umkehren, und die Glückſeligkeit als das oberſte, die Tugend aber als das unterſte, dem oberſten dienſtbare Gut betrachten. Da nun dies nicht der ächte Vernunftbegriff vom höchſten Gut iſt, daſſelbe alſo in dieſem Sinne nicht geboten wird, vielmehr ein ſolches Streben nach Glückſeligkeit eigentlich gar keine Tugend iſt; ſo ſetzt ein ſolches Trachten nach Glückſeligkeit auch nicht nothwendig den Glauben an Gott voraus. Vielmehr zerſtöret dieſe Umkehrung der Rangordnung unter den beiden Stücken des höchſten Guts allen Glauben an Gott. Denn wer die Tugend als das Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, der ſieht die Glückſeligkeit als die unausbleibliche natürliche Folge der Tugend an, und er bedarf, wenn er nur tugendhaft iſt, dann keines Gottes, weil die Wirkung aus der Urſache erfolgen muſs. Ob übrigens die Wirkung bloſs in der Natur der Urſache, der Tugend, oder in dem Willen einer oberſten Welturſache gegründet iſt, kann ihm gleichgültig ſeyn, wenn nur die Wirkung erfolgen muſs. Wir ſehen, bei dieſer Vorſtellung, daſs die Tugend das Mittel zur Glückſeligkeit ſei, fällt die oberſte Urſache der Natur mit der Natur ſelbſt zuſammen, d. h. ein ſolcher Glaube an Gott widerſpricht ſich ſelbſt und iſt ein Scheinglaube. Der moraliſche Glaube an Gott hingegen (in 3.) iſt mit der Befolgung der Pflicht aus Pflicht unzertrennlich verbunden, nicht um uns

die Erlangung der Glückfeligkeit zu fichern, fondern weil es uns nur mit ihm möglich ift, die Tugend als die Bedingung der Glückfeligkeit zu betrachten, und der Gegenftand, welcher in diefer Verbindung beider Stücke befteht, der oberfte Endzweck aller unferer Handlungen feyn foll. Fällt aber alle Verbindung zwifchen Tugend und Glückfeligkeit weg, fo hört auch aller Zufammenhang zwifchen unfern Handlungen, als Wirkungen in der Natur, und unfern Gefinnungen, als etwas, wornach wir uns beurtheilen, auf. Dann ift die Pflicht ein leeres Gedankending in uns, das in keiner Verbindung mit der Erfahrung aufser uns fteht, folglich ein blofses Hirngefpinft, welches aber fich felbft widerfpricht, indem Pflicht die Nothwendigkeit der Handlung aus Achtung fürs Gefetz ift, diefe Achtung aber eine Thatfache in uns ift und folglich kein Hirngefpinft feyn kann (U. 459).

9. Wenn das oberfte Princip aller Sittengefetze (f. Expofition 24.) ein Poftulat ift, d. i. ein *a priori* gegebener, keines Beweifes fähiger, praktifcher Imperativ (Sittengebot); fo wird die Möglichkeit des höchften Gegenftandes der Sittengefetze, des höchften Guts, mithin auch die Bedingung, unter der wir diefe Möglichkeit denken können, das Dafeyn Gottes und die Unfterblichkeit, dadurch zugleich mit poftulirt. Das heifst, mit dem oberften Grundfatze des Sittengefetzes wird zugleich geboten, nicht das Dafeyn Gottes und die Unfterblichkeit theoretifch zu glauben, denn Glaube kann nicht geboten werden, fondern nach einer Handlungsregel zu handeln, welche das Dafeyn Gottes und die Unfterblichkeit vorausfetzt. Das Dafeyn Gottes und die Unfterblichkeit find Poftulate der praktifchen Vernunft heifst alfo, das Sittengefetz kann man, dem dadurch gebotenen Endzwecke nach, nicht anerkennen und befolgen, ohne die Maxime bei feinen Handlungen zu haben, fo zu handeln, als fei ein Gott und eine Unfterblichkeit. Nach diefer Maxime oder Regel zu handeln, wird

alſo mit jenem oberſten Grundſatze zugleich mit geboten. Dadurch bekomme ich alſo keine theoretiſche Erkenntniſs, weder ein Wiſſen, noch ein Meinen von dem Daſeyn und der Beſchaffenheit Gottes und der Unſterblichkeit, ſondern ich werde bloſs durch den Endzweck, den mir das Moralgeſetz zu meiner Endabſicht macht, genöthigt, das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit in meine Maximen, oder Regeln, nach denen ich handeln ſoll, aufzunehmen (U. 459. f. M. II, 984).

10. Wollten wir das Daſeyn Gottes und einen beſtimmten Begriff von ihm auf die Zwecke gründen, die wir in der Natur in ſo reichem Maaſse finden, dann wäre das Daſeyn dieſes Weſens nicht Glaubensſache, ſondern eine Sache der Meinung. Denn alsdann nähmen wir das Daſeyn Gottes nicht darum an, weil wir es zur Möglichkeit der Erreichung des Endzwecks der Pflicht nothwendig vorausſetzen müſsten, ſondern um die Natur dadurch zu erklären, folglich würde es dann bloſs die unſerer Vernunft angemeſſenſte Meinung und Hypotheſe ſeyn. Allein dieſe Zwecke in der Natur führen auf keinen beſtimmten Begriff von Gott, weder von beſtimmter Macht, noch von beſtimmter Abſicht u. ſ. w. Dieſer beſtimmte Begriff von Gott wird hingegen in dem Begriff von einem moraliſchen Welturheber angetroffen, an den uns das Sittengeſetz glauben lehrt. Denn dieſer hat, wie in dem Begriff einer ſolchen, zum höchſten Gut nothwendigen, Welturſache liegt, das höchſte Gut zum oberſten Endzweck, in welchem wir mit inbegriffen ſind, wenn wir dieſen ſeinen oberſten Endzweck, dem Moralgeſetze gehorchend, zu dem unſrigen machen (U. 460).

11. Folglich bekommt der Begriff von Gott nur dadurch den Vorzug, in unſerm Fürwahrhalten als Glaubensſache zu gelten, weil wir ohne dieſen Gegenſtand den Gegenſtand unſerer Pflicht nicht er-

reichbar finden, und alſo nicht aus Pflicht darnach ſtreben könnten. Der Begriff von Gott unterſcheidet ſich hierin weſentlich vom Begriff der Freiheit des Willens. Die Pflicht ſelbſt iſt praktiſch nothwendig, d. i. es iſt der Vernunft unmöglich, die Achtung fürs Moralgeſetz für nichtig zu erklären. Aus Pflicht handeln heiſst aber unabhängig von phyſiſcher Nothwendigkeit handeln. So wie alſo die Pflicht eine Thatſache unſerer Vernunft iſt, ſo iſt es auch die Freiheit, die kein leerer Begriff ſeyn kann, weil es ſonſt auch das Sittengeſetz ſeyn müſste. Folglich iſt die Freiheit ſo gewiſs ein reeller Gegenſtand, als das Sittengeſetz, d. h. eine Thatſache *). So weit können wir es aber mit dem Glauben an das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nicht bringen. Denn das höchſte Gut, zu deſſen Möglichkeit das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit nothwendig vorausgeſetzt werden, iſt ſelbſt keine Thatſache. Obwohl nehmlich die Nothwendigkeit der Pflicht für die praktiſche Vernunft klar iſt, ſo iſt es doch nicht

*) Kant ſcheint ſich hier zu widerſprechen, indem er die Freiheit (P. 238.) ein Poſtulat, und doch auch eine Thatſache nennt. Allein er will ſagen, die Freiheit läſst ſich als Thatſache in wirklichen Handlungen aus Pflicht, mithin in der Erfahrung darthun. Denn, daſs ich aus Pflicht meiner Neigung entgegen handeln kann, iſt eine Thatſache. Der Gegenſtand der Idee der Freiheit iſt alſo etwas Wirkliches, aber doch nicht etwas in der Erfahrung, ſondern durch die Erfahrung beweiſet ſich die Vernunft nur, daſs die Idee einen Gegenſtand hat, der aber übrigens intelligibel iſt. Die Realität der Idee der Freiheit iſt alſo Thatſache, der Gegenſtand ſelbſt oder das Daſeyn einer freihandelnden Urſache aber iſt intelligibel und in ſo fern die Freiheit eine Thatſache der Vernunft, die ihr Daſeyn durch das Moralgeſetz beweiſet, und doch ein Poſtulat, d. i. eine Vorſtellung, deren Gegenſtand nur durch die moraliſchen Maximen der Handlungen vorausgeſetzt, nie ſelbſt erfahren wird. Man kann auch ſagen: für die praktiſche Vernunft iſt die Freiheit Thatſache; für die Erfahrungserkenntniſs in der Sinnenwelt, oder die moraliſchen Handlungen als Phänome, iſt ſie ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft.

die Erreichung des Endzwecks, den uns unſere Pflicht bei unſern Handlungen ſetzt. Die Pflicht gebietet uns nehmlich, wir mögen uns einen Zweck unſrer Handlung als erreichbar denken oder nicht. Und es iſt in meiner Gewalt, die Pflicht aus Pflicht zu erfüllen. Ich brauche mich gar nicht darum zu bekümmern, welche Zwecke dadurch erreicht werden, denn nur die Beſchaffenheit meiner Handlung, nicht der Erfolg derſelben, kann mir zugerechnet werden. Allein durch das Geſetz der Pflicht iſt mir doch die Abſicht deſſelben zu befördern auferlegt, nun kann dieſe keine andere ſeyn, als Tugend und die Unterordnung der Wünſche vernünftiger Sinnenweſen unter die Pflicht, alſo eine ſolche Verbindung des Endzwecks ihrer ſinnlichen Natur, der Glückſeligkeit, mit der Tugend, daſs die Beförderung der Glückſeligkeit des Tugendhaften vorzüglich möglich ſei. Die Ausführbarkeit dieſer Abſicht, weder von unſerer Seite noch von Seiten der Natur, ſieht nun die Vernunft nicht ein. Da nun aber die Ausführung doch die Abſicht des Sittengeſetzes iſt, die uns mit demſelben aufgelegt iſt, ſo müſſen wir das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit zum Behuf des moraliſchen Handelns für reale Gegenſtände anerkennen, oder ſo handeln, als wüſsten wir gewiſs, es ſei ein Gott und eine Unſterblichkeit. Es iſt alſo moraliſch nothwendig, das höchſte Gut, Gott und Unſterblichkeit für reale Gegenſtände anzunehmen, aber es iſt nicht **objectiv** nothwendig oder Pflicht, ſondern **ſubjectiv** nothwendig oder moraliſches **Bedürfniſs** (P. 226. M. II, 985. U. 461.).

12. Das **Bedürfniſs**, ein **höchſtes**, auch durch unſere Mitwirkung mögliches, **Gut** in der Welt, als den Endzweck aller Dinge, anzunehmen, iſt aber nicht ein Bedürfniſs aus Mangel an moraliſchen Triebfedern. Es iſt ein Bedürfniſs aus Mangel an äuſsern Verhältniſſen, in denen allein, den moraliſchen Triebfedern gemäſs, ein Gegenſtand, als **Zweck an ſich ſelbſt** (oder morali-

ſcher **Endzweck**), hervorgebracht werden kann. Denn ohne allen Zweck kann kein Wille ſeyn; obgleich man, wenn es bloſs auf geſetzliche Nöthigung zu Handlungen ankömmt, von ihm (dem Zweck der moraliſchen Handlung) abſtrahiren muſs, und das Geſetz allein den Beſtimmungsgrund (den Zweck) des Willens ausmacht. Aber nicht jeder Zweck iſt moraliſch (z. B. nicht der der eigenen Glückſeligkeit). Der moraliſche Zweck muſs uneigennützig ſeyn; und das Bedürfniſs eines durch reinen Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter Einem Princip befaſſenden Endzwecks (eine Welt, als das höchſte auch durch unſere Mitwirkung mögliche Gut), iſt ein Bedürfniſs des uneigennützigen Willens, in ſo ferne er ſich noch über die Beobachtung der formalen Geſetze zur Hervorbringung eines Gegenſtandes (nehmlich des höchſten Guts) erweitert (S. III, 428*).

13. Es iſt dieſes eine Willensbeſtimmung von beſonderer Art, nehmlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, bei der folgendes zum Grunde gelegt wird. Wenn wir zu Dingen in der Welt in moraliſchen Verhältniſſen ſtehen, ſo müſſen wir ſtets dem moraliſchen Geſetze gehorchen. Dazu kömmt nun noch die Pflicht, nach allem Vermögen zu bewirken, daſs ein ſolches Verhältniſs (eine Welt, den ſittlichen höchſten Zwecken angemeſſen) exiſtire. Der Menſch denkt ſich ſelbſt hierbei nach der Analogie mit der Gottheit, ſo wie dieſe in Rückſicht auf ſich ſelbſt (ſubjectiv) keines äuſsern Dinges bedürftig iſt, ſo bedürfen wir auch keines Zwecks in Rückſicht auf unſere Moralität. So wie aber gleichwohl die Gottheit nicht ſo gedacht werden kann, daſs ſie ſich in ſich ſelbſt verſchlöſſe, ſondern ſo, daſs ſie ſelbſt durch das Bewuſstſeyn ihrer Allgenugſamkeit beſtimmt iſt, das höchſte Gut auſser ſich hervorzubringen, welche Nothwendigkeit am höchſten Weſen von uns nicht anders als Bedürfniſs vorgeſtellt werden kann; ſo iſt es

bei dem Menſchen Pflicht, wenn er ſich ſeine Wirkung auf Gegenſtände auſser ſich als Zweck vorſtellt, dieſe Wirkung unter der Idee der Beförderung des höchſten Guts zu denken und hervorzubringen. Beim Menſchen iſt daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchſten, durch ſeine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht ſeine eigene dabei beabſichtigte Glückſeligkeit, ſondern nur dieſe Idee als Zweck an ſich ſelbſt, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn ſie enthält nicht Ausſicht in Glückſeligkeit ſchlechthin, ſondern nur in eine Proportion zwiſchen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch ſey. Eine ſolche Willensbeſtimmung aber, die ſich ſelbſt und ihre Abſicht auf eine ſolche Idee (auf die Bedingung, zu einem ſolchen Ganzen, der beſten Welt, zu gehören) einſchränkt, iſt nicht eigennützig (S. III, 429. f.).

Kant Critik der Urtheilsk. II. Th. §. 91. 3. S. 457. ff.

Deſſen Critik der rein. Vern. Methodenl. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 856.

Deſſen Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 70 — II. B. II. Hauptſt. IV. S. 219. f. — V. S. 224. ff. — VI. S. 238. — VII. S. 248.

Deſſen Abhandl. über den Gemeinſpruch: Das mag in der Theorie richtig ſeyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berlin. Monatsſchrift. Septemb. 1793. S. 211 *).

Gleichheit.

Die Einerleiheit einer Gröſse mit einer andern. So ſind die Stunden von 4 bis 6 Uhr denen von 7 bis 9 Uhr der Zeitlänge nach gleich; die Einerleiheit der Gröſse dieſer Zeit heiſst daher ihre Gleichheit. Die völlige Gleichheit und Aehnlichkeit,

so fern sie nur in der Anschauung erkannt werden kann, ist die Congruenz (N. 25). Auf dieser Congruenz beruhet alle geometrische Construction der völligen Identität, s. Identität und Bewegung, S. 615.

Gleichartigkeit,

Homogeneität, *homogeneitas*, *homogénéité.* Diejenige Beschaffenheit der Dinge, dass sie zu Einem Geschlecht gehören.

1. In dem Mannichfaltigen gegebener Erfahrungen (der Natur) wird Gleichartigkeit vorausgesetzt. Unter Natur sind hier Gegenstände, die uns durch die Sinne gegeben werden, zu verstehen. Der Verstand hat nun das logische Princip, oder den Grundsatz des Denkens überhaupt, alles nach Geschlechtern und Arten zu ordnen. Man nennt nehmlich einen Begriff, der einen andern unter sich begreift, in Beziehung auf diesen einen höhern Begriff. So begreift der des Thieres den Begriff eines Vogels unter sich, weil der Vogel ein Thier ist, und wenn ich von Thieren rede, ich dadurch auch Vögel mit verstehe. Der unter dem höhern Begriff mit enthaltene heisst, in Beziehung auf diesen, der niedere; so ist also hier Thier der höhere und Vogel der niedere Begriff. Ein höherer Begriff heisst Geschlecht, ein niederer Art. Der Begriff Thier ist der von einem Geschlecht, zu dem die Vögel als eine Art dieses Geschlechts gehören. Man gebraucht auch das Wort Gattung statt Geschlecht, und nennt dies Gesetz das logische Gesetz der Gattungen. Durch dieses Gesetz bringt der Verstand die Erscheinungen unter allgemeine Begriffe, und bildet z. B. aus der Vergleichung dessen, was mehrere solche Gegenstände, die wir Vögel nennen, mit einander gemein haben, den allgemeinen Begriff eines Vogels, s. Begriff, 4. Ge-

ſetzt nun, die Erſcheinungen, die ſich uns darbieten, wären gänzlich von einander verſchieden, es wäre zwiſchen ihnen gar keine Aehnlichkeit (ſ. Aehnlichkeit und Affinität); ſo könnte das logiſche Geſetz der Gattungen nichts helfen, es könnte gar nicht angewendet werden, weil die Dinge nichts mit einander gemein hätten, und folglich auch nicht unter gemeinſchaftliche Begriffe gebracht werden könnten. Es würde dann alſo kein Begriff von Geſchlecht, Gattung und Art von den wirklichen Dingen ſtatt finden, kurz, gar kein allgemeiner Begriff. Dann würde aber überhaupt kein Verſtand möglich ſeyn, denn der Verſtand iſt das Vermögen der Begriffe, nun iſt aber jeder Begriff allgemein in Anſehung der Vorſtellungen, die unter ihm enthalten ſind, und es giebt keine einzelnen Begriffe, durch die nur Ein Gegenſtand gedacht würde. Denn ſtände nur Eine Anſchauung unter dieſem Begriff, ſo müſste der Begriff alle die Merkmale enthalten, die in der Anſchauung wären, welches unmöglich iſt, indem in der Anſchauung unendlich viele Merkmale, in dem Begriff aber nur eine gewiſſe Anzahl enthalten ſind. Folglich wird durch das logiſche Geſetz der Gattungen voraus geſetzt, daſs die Naturdinge nicht nur der Form nach (wie aus der transſcendentalen Aeſthetik folgt, weil alle Dinge der Natur in Raum und Zeit ſeyn müſſen), ſondern auch dem Inhalt nach, dem durch die Sinne gegebenen Mannichfaltigen nach, gleichartig ſeyn müſſen, wenn ſie ſollen können gedacht, d. i. durch Merkmale und die Vereinigung derſelben in Begriffen vorgeſtellt werden (C. 681).

2. Das logiſche Geſetz der Gattung ſetzt alſo ein transſcendentales Geſetz voraus. Das heiſst, da der Verſtand nur dann möglich iſt, wenn auch die Gegenſtände der Natur gleichartig ſind, ſo folgt, daſs in unſerm Erkenntniſsvermögen ſelbſt der Grund zu einer ſolchen

Gleichartigkeit der Naturdinge liegen muſs. Dies iſt auch ſehr wohl möglich, weil die Gegenſtände der Natur nicht Dinge an ſich, ſondern Vorſtellungen ſind, die unſerer Sinnlichkeit irgend wodurch gegeben werden. Solche Vorſtellungen müſſen aber nothwendig die Form annehmen, die das Vermögen ihnen giebt, durch welches ſie möglich werden. Die Gleichartigkeit der Dinge iſt alſo eine transſcendentale Beſchaffenheit der Dinge, d. h. es kann uns nie ein ſinnlicher Gegenſtand in der Erfahrung vorkommen, der nicht mit einem andern gleichartig wäre, weil er ſonſt dem Inhalte oder der Materie nach nicht denkbar wäre. Denn der Form nach müſſen die Gegenſtände ſchon vermöge der Formen der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und der Kategorien Gleichartigkeit haben. Sonſt könnte ja auch nicht einmal der Gedanke von ihnen möglich ſeyn, das iſt ein Gegenſtand. Denn der Begriff **Gegenſtand** iſt der Begriff von der höchſten Gattung, der Form nach, unter der alles, der Form nach, ſteht (C. 682.).

3. **Folglich wird in dem Mannichfaltigen einer möglichen Erfahrung nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt.** Denn von dem, was nicht mit einem andern gleichartig wäre, gäbe es auch keinen empiriſchen Begriff. Nun heiſst aber die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen zu empiriſchen Begriffen **Erfahrung**. Folglich wäre ohne Gleichartigkeit auch keine Erfahrung möglich. Wir können alſo *a priori* behaupten, alle Gegenſtände der Natur müſſen mit andern Gleichartigkeit haben; aber wir können *a priori* nie den Grad beſtimmen, in welchem ſie gleichartig ſind. Dies letztere iſt ganz allein Sache der Erfahrung. Darum muſste Linné viele Unterſuchungen über die empiriſche Beſchaffenheit der Geſchlechtstheile der Pflanzen anſtellen, um ſie nach Geſchlechtern und Arten zu ordnen, und jeder Pflan-

ze ihre Claſſe anzuweiſen, ſ. übrigens Affinität (C. 682. M. I, 803).

4. Die Vernunft zeigt aber hier ein doppeltes einander widerſtreitendes Intereſſe. Dem logiſchen Geſetze der Gattungen, welches bei ſeiner Unterordnung der Gegenſtände unter Begriffe, und der Arten unter Gattungen, durchaus vorausſetzt, daſs die Gegenſtände und Begriffe etwas mit einander gemein haben (Identität poſtulirt), ſteht nehmlich ein anderes logiſches Geſetz gerade entgegen. Dies iſt das Geſetz der Arten, oder das Bemühen des Verſtandes, etwas zu finden, wodurch ſich die Gegenſtände, wenn ſie auch zu Einer Gattung gehören, doch von einander unterſcheiden, wodurch Arten der Dinge, die zu Einer Gattung gehören, möglich werden. Es iſt daher nicht nur ein Geſetz des Verſtandes, die Gegenſtände nach ihrer Gleichartigkeit, ſondern auch nach ihrer Verſchiedenartigkeit zu ordnen. Ohne das logiſche Geſetz der Gleichartigkeit könnten wir ſie nicht durch Begriffe denken, ohne das Geſetz der Verſchiedenartigkeit könnten wir ſie nicht durch Begriffe von einander unterſcheiden. Man kann das Geſetz der Arten auch den Grundſatz des Scharfſinnes oder Unterſcheidungsvermögens, das Geſetz der Gattungen aber den Grundſatz des Witzes oder des Vermögens, die Aehnlichkeiten zu finden, nennen. Der letztere, wenn es zu leichtſinnig verfahren und das Aufſuchen der Aehnlichkeiten zu weit treiben will, wird durch den erſtern wieder eingeſchränkt, indem dieſer uns nöthigt, auch das ſorgfältig aufzuſuchen, wodurch ſich die Gegenſtände von einander unterſcheiden (C. 682).

5. Das doppelte Intereſſe, das ſich hier zeigt, iſt alſo

a. das Intereſſe des Umfangs (der Allgemeinheit). Es macht uns nehmlich Vergnü-

gen, wenn wir solche Aehnlickkeiten unter den Gegenständen finden, dass wir sie zu Einer Gattung zäh en können; denn alsdann kann der Verstand unter seinem Gattungsbegriff recht viel denken, es sind viel Begriffe unter dem höhern Begriffe enthalten. Daher giebt es z. B. unter den Naturforschern einige, die der Ungleichartigkeit gleichsam feind sind, und immer auf die Einheit der Gattung hinaussehen. Dies sind vorzüglich die speculativen Köpfe, weil es diesen mehr Vergnügen macht, die Einheit des Gesetzes, eine Sache der Speculation, in der Natur zu finden, als die gegebene Mannichfaltigkeit, in so ferne sie jene Einheit zu finden erschwert. Ein solcher Naturforscher war Linné.

6. Es zeigt sich aber auch ein diesem entgegenstehendes Interesse, und das ist

b. das Interesse des Inhalts (der Bestimmtheit). Es macht uns nehmlich auch Vergnügen, wenn wir solche Verschiedenheiten unter den Gegenständen finden, dass wir recht mannichfaltige Arten dadurch bekommen; denn alsdann kann der Verstand in seinem Begriff der Art recht viel denken; es sind viel Merkmale in dem Begriff enthalten. Daher giebt es andere unter den Naturforschern, die der Gleichartigkeit gleichsam feind sind, und die Natur unaufhörlich in so viel Mannichfaltigkeit zu spalten suchen, dass man beinahe die Hoffnung aufgeben möchte, ihre Erscheinungen nach allgemeinen Principien zu beurtheilen. Dies sind vorzüglich die empirischen Köpfe, weil es diesen mehr Vergnügen macht, durch die Erfahrung aufzufinden, d. i. immer mehr durch die Sinne gegebenes und von andern verschiedenes Mannichfaltiges zu entdecken; und weil diese Verschiedenheit durch jene Principien beschränkt wird.

Ein solcher Naturforscher war **Büffon** (C. 682. f. M. I, 804).

> **Kant** Critik der reinen Vernunft, Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch, III. Hauptst. VII. Abschn. S. 681. ff.

Glied,

f. **Reich.**

Glücklich,

glückselig, *felix*, *fortunatus*, *beatus*, *heureux*. **Ein Ausdruck für alles Gewünschte, oder Wünschenswerthe, was wir doch weder voraussehen, noch durch unsre Bestrebung nach Erfahrungsgesetzen herbei führen können; von dem wir also, wenn wir einen Grund nennen wollen, keinen andern, als eine gütige Vorsehung anführen können** (R. 153*). So ruft Kant von einer schriftlichen Offenbarung aus: glücklich (glückliches Ereigniss)! wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch, neben seinen Statuten (von der Willkühr des Urhebers ausfliessenden Gesezzen) als Glaubensgesetzen, zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (Statuten, als Vehikeln ihrer Introduction) in die beste Harmonie gebracht werden kann, in welchem Falle es, sowohl **des dadurch zu erreichenden Zwecks halben**, (die erwünschte Beförderung des Strebens nach dem höchsten Gut), als **wegen der Schwierigkeit, sich den Ursprung einer solchen durch dasselbe vorgegangenen Erleuchtung des Menschengeschlechts nach natürlichen Gesezzen begreiflich zu machen** (ihn aus Erfah-

rungsgesetzen zu erklären), das Ansehen, gleich einer Offenbarung, behaupten kann (R. 153. f.).

2. So hat der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige aber endliche Wesen, ein Verlangen glücklich zu seyn. Denn es ist nicht etwa seiner Natur nach (ursprünglich) schon mit seinem ganzen Daseyn zufrieden, denn alsdann wäre es unabhängig von allem, was ausser ihm ist, sich selbst genug, d. i. selig; aber dann wäre es nicht endlich. Sondern ein vernünftiges aber endliches Wesen hat seiner Endlichkeit wegen Bedürfnisse, von denen es abhängig ist, dieses erregt bei ihm den Wunsch nach Befriedigung derselben. Dasjenige, womit die Bedürfnisse befriedigt werden können, (die Materie seines Begehrungsvermögens) ist das Gewünschte oder Wünschenswerthe. Nun kann wohl das endliche Wesen nach der Erlangung dieses Wünschenswerthen streben, aber diese Erlangung steht doch nicht vollkommen in seiner Gewalt (sonst würde er sich nicht glücklich preisen, wenn er es erlangt), sondern hängt so von der Natur und ihrer Einrichtung ab, dass er weder voraussehen kann, ob er es erlangen werde, noch es sich mit Sicherheit durch sein den Naturgesezzen, nach welchen es etwa erlangt werden könnte, gemäss eingerichtetes Streben verschaffen kann *). Darum sagt man nun, er ist glücklich, wenn er dieses Wünschenswerthe erlangt, und der Grund der Erlangung desselben (da sie von den Erfah-

*) *Sunt in his quidem virtutis opera magna, sed maiora fortunae. Plin. natur. hist. lib. VII. cap. XXVIII.* So sagt Quintus Curtius vom Alexander: *Fatendum est, quum plurimum virtuti debuerit, plus debuisse fortunae, quam solus omnium mortalium in potestate habuit. Lib. X. cap. V.* und Cornelius Nepos sagt: *Jure suo nonnulla ab imperatore miles, plurima vero fortuna vindicat, seque his plus valuisse, quam ducis prudentiam vere potest praedicare. Thrasybul. cap. I.*

rungsgesetzen; so weit unsere Einsicht derselben reicht, und wir sie bei unserm Streben benutzen konnten, nicht abgeleitet werden kann) ist eine gütige Vorsehung (P. 45.).

3. Es ist nun eine grosse Streitfrage: ob glücklich zu seyn den Bestimmungsgrund des Willens für alle vernünftige Wesen enthalten, folglich das Princip praktischer Gesetze seyn könne? Eine Frage, die Kant mit Nein beantwortet. So viel giebt Kant nehmlich zu, dass glücklich zu seyn einen unvermeidlichen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens für alle vernünftige aber endliche Wesen enthalte, d. h. dass sie ihrer Bedürfnisse wegen durchaus vieles wünschenswerth finden müssen, wie so eben (in 2) gezeigt worden ist. Aber es ist unmöglich, diesen materialen Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens als ein Gesetz für den Willen zu betrachten (P. 45).

4. Denn obgleich der Begriff der Glückseligkeit der praktischen Beziehung der Objecte aufs Begehrungsvermögen überall zum Grunde liegt, so ist doch dieses subjectiv nothwendige (Natur-) Gesetz objectiv ein gar sehr zufälliges praktisches Princip. Das heisst, die Gegenstände, welche das vernünftige, aber endliche Wesen seiner Bedürfnisse wegen wünschenswerth findet, könnte dasselbe nicht wünschen, wenn es nicht die Vorstellung von der nicht in seiner Gewalt stehenden Befriedigung seiner Bedürfnisse durch dasselbe hätte. Da es nun aber diese Vorstellung hat, so muss das Wesen, seiner natürlichen Beschaffenheit nach, also nach einem Naturgesetze, welches die Beschaffenheit des Objects voraussetzt, nothwendig begehren. Es ist also ein Naturgesetz des Begehrungsvermögens des bedürftigen Wesens, dass das, was seinen Bedürfnissen abhilft, das Wünschenswerthe, begehrt wird. Allein dies Wünschenswer-

the ist nun nicht für alle vernünftige aber endliche Wesen ein und derselbe Gegenstand. Denn da diese Wesen in Ansehung der Bedürfnisse, nach der Verschiedenheit ihrer Natur und der Gewöhnung derselben, verschieden sind oder doch seyn können, und ihre Bedürfnisse folglich zufällig sind, so ist es auch das Wünschenswerthe. Es kann also nicht *a priori*, sondern nur durch die Erfahrung von einem jeden endlichen Wesen selbst erkannt werden, was für dasselbe wünschenswerth ist. Worin nehmlich jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf das besondere Gefühl der Lust und Unlust eines jeden an. Ja, dieses Gefühl ist in demselben Subject sehr veränderlich, was dem einen heute Vergnügen macht und Bedürfniss ist, das ist es und macht es oft morgen nicht mehr. Folglich ist es wohl ein Naturgesetz, dass das Begehrungsvermögen zum Begehren gewisser Gegenstände bestimmt wird, aber diese Gegenstände selbst sind sehr verschieden. Folglich taugen sie auch nicht dazu, gewisse Gesetze für den Willen aller vernünftigen aber endlichen Wesen von ihnen abzuleiten, welche für sie alle bestimmen sollen, wornach sie zu trachten haben. Bei der Begierde nach Glückseligkeit (oder der Erlangung des Wünschenswerthen, welches zu erlangen nicht ganz in unsrer Gewalt stehet) kömmt es nehmlich nicht, wie bei dem Wollen der Tugend, auf die Form der Gesetzmässigkeit an; d. h. nicht das begehren wir als wünschenswerth, was alle begehren sollen, denn es können nicht alle ein und dasselbe begehren, weil die Begierde vom Bedürfnisse abhängt, welches verschieden ist, sondern, es kömmt hier auf die Materie, auf den Gegenstand des Begehrens an, nehmlich ob und wie viel Vergnügen ich zu erwarten habe, wenn ich nach dem trachte und es erlange, was ich nach der Beschaffenheit meiner Natur begehren muss (P. 46. M. II, 190), s. Geschicklichkeit, 4. Das Uebrige findet man in den beiden folgenden Artikeln.

Kant Religion innerh. etc. 3. St. 1. Abth. V. S. 153. f.

Deſſen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. §. 3. Anmerk. II. S. 45.

Glückſeligkeit,

ἡδονη, *voluptas,* *) *felicitas ſumma, beatitas, beatitudo, félicité ſupreme, béatitude, bonheur.* Die Befriedigung aller unſerer Neigungen (ſowohl *extenſive*, der Mannichfaltigkeit dieſer Befriedigung, als *intenſive*, ihrer Grade, und auch *protenſive*, ihrer Dauer nach) (C. 834. G. 23. P. 129. 264). Ein vernünftiges aber endliches Weſen iſt von Gegenſtänden, die auſser ihm ſind, abhängig. Dieſe Abhängigkeit nennt man das Bedürfniſs deſſelben. Dieſes Bedürfniſs beſtimmt daher nothwendig ſein Begehrungsvermögen, es bekömmt eine Begierde nach dem Gegenſtande. Dient ihm dieſe Begierde als Regel des Verhaltens, ſo iſt ſie ihm habituell, ſie iſt ihm zur Gewohnheit geworden, und heiſst nun Neigung. Denkt man ſich nun alle Neigungen zuſammengenommen und die Befriedigung derſelben

a. extenſive, d. i. in ihrem ganzen Umfange, ſo daſs keine einzige Neigung unbefriedigt bleibt;

b. intenſive, d. i. in einem ſolchen Grade, daſs über denſelben keine (höhere) Befriedigung möglich iſt;

---

*) *Ergo illi intelligunt, quid Epicurus dicat, ego non intelligo? Ut ſcias me intelligere, primum idem eſſe voluptatem dico, quod ille ἡδονην. Et quidem ſaepe quaerimus verbum Latinum pro Graeco et quod idem valeat, hic nihil fuit, quod quaeremus. Nullum inveniri poteſt, quod magis idem declaret Latine, quod Graece ἡδονη, quam declarat voluptas. Cic. de finib. l. II. c. 4.*

c. protenſive, d. i. ſo, daſs auch dieſe Befriedigung ſtets fortdauert und nie ein Ende nimmt;

ſo hat man den richtigen Begriff (die Idee) von der Glückſeligkeit.

2. Durch die Neigungen werden uns alſo gewiſſe Zwecke unſeres Strebens aufgegeben, nehmlich die Befriedigung unſerer Bedürfniſſe durch gewiſſe Gegenſtände, die wir darum für wünſchenswerth halten. Man kann ſich nun die Befriedigung aller unſerer Neigungen in einem einzigen Begriff, dem des Gegenſtandes oder Zweckes aller unſerer Neigungen überhaupt, vereinigt denken, ſo iſt dieſer Gegenſtand dasjenige, was wir Glückſeligkeit nennen. Man ſiehet aber, dieſe Glückſeligkeit beſtehet für jedes Subject immer aus andern Elementen, weil die Neigungen der bedürftigen Weſen ſo verſchieden ſind. (C. 828), ſ. Geſchicklichkeit, 6.

3. Auf dieſe Glückſeligkeit geht nun alles Hoffen. Denn hoffen heiſst eine Luſt empfinden über die zukünftige Befriedigung einer Neigung, in ſo ferne dieſe Befriedigung nicht ganz von uns abhängt, und zugleich eine Unluſt empfinden über die jetzige Entbehrung dieſer Befriedigung. Gäbe es keine Neigungen, die uns Zwecke aufgeben, ſo könnten wir weder Luſt über die noch zukünftige Erreichung, noch Unluſt über die gegenwärtige Entbehrung der Erreichung dieſer Zwecke empfinden, und wüſsten alſo nichts von Hoffnung (C. 833).

4. Geſetzt, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln müſste, der einen Gegenſtand ſeiner Neigung (Befriedigung derſelben) erlangen wollte, ſo wäre dieſe Regel ein Geſetz, das den Willen eines ſolchen Weſens beſtimmen müſste. Denn das Begehrungsvermögen, wenn

es durch Vernunft bestimmt wird, heifst der Wille. Nun mufs aber ein vernünftiges Wesen, das einen Zweck begehrt, auch die Mittel wollen, wenn seiner Begierde nicht ein anderer Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens oder des Willens entgegen stehet. Folglich ist jenes Gesetz praktisch oder den Willen bestimmend. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieses Gesetzes ist die Vorstellung, dafs die Neigung befriedigt wird, wenn das Bestreben darnach glückt, also überhaupt der allgemeine, aus den Neigungen hervorgehende Zweck, Glückseligkeit (*felicité*). Ein solches praktisches Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nennt nun Kant ein pragmatisches Gesetz, und es ist nichts anders, als eine Klugheitsregel; denn Klugheit ist das Vermögen der Vernunft, die natürlichen Neigungen so zu bezähmen, dafs sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Glückseligkeit zusammenstimmen (R. 70.) s. Geschicklichkeit. 6. Gesetzt hingegen, es gäbe eine allgemeine Regel, nach welcher derjenige nothwendig handeln sollte, der blofs würdig werden wollte, glücklich zu seyn, d. h. der eine solche Beschaffenheit erlangen wollte, dafs wenn die Glückseligkeit nach Vernunftgründen ausgetheilt würde, sie ihm zuerkannt werden müfste, so wäre eine solche Regel ebenfalls ein praktisches Gesetz. Der Bewegungsgrund aber zur Befolgung dieses Gesetzes wäre nicht die Vorstellung, dafs man dadurch glücklich werden könne, sondern dafs die Vernunft, wenn sie über die Glückseligkeit zu gebieten hätte, sie ihm zuerkennen müsse, also ein nicht aus den Neigungen, sondern aus der Vernunft hervorgehender Zweck, nehmlich der, der Vernunft zu gehorchen, oder die Würdigkeit, glücklich zu seyn. Ein solches praktisches Gesetz aus diesem Bewegungsgrunde ist moralisch, oder ein Sittengesetz, d. i. ein solches, zu dessen Befolgung Unabhängigkeit von den Neigungen, oder Herrschaft über dieselben, dafs ist ein von der Nöthi-

gung durch dieselben freier Wille erforderlich ist. Das pragmatische Gesetz ist eigentlich nur ein Rath, was zu thun sey, wenn wir der Glückseligkeit wollen theilhaftig werden; weil der Erfolg dessen, was wir thun, nicht bei uns steht, auch es darauf ankömmt, ob wir den Zweck, Befriedigung der Neigung, haben. Das moralische Gesetz aber ist ein Gebot, wie wir uns verhalten sollen, um der Glückseligkeit bloss würdig zu werden; weil es nicht auf unsere Neigung Rücksicht nimmt, und nicht darnach fragt, ob wir den Zweck, Unterwerfung der Neigung unter ein solches Gebot der Vernunft, haben oder nicht (nicht bloss hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke, sondern schlechterdings gebietet). Das pragmatische Gesetz oder die Klugheitsregel gründet sich auf Erfahrung; denn bloss vermittelst der Erfahrung können wir wissen, welche Neigungen wir haben, und wie und wodurch wir sie befriedigen können. Das moralische Gesetz oder das Sittengesetz nimmt auf die Neigung gar keine Rücksicht, und kann aus blossen Vernunftbegriffen (Ideen) *a priori* (d. i. ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, nehmlich auf Glückseligkeit) erkannt werden; denn das Gesetz drückt ja bloss die Forderung der Vernunft aus, oder die Bedingung, unter der sie allein die Glückseligkeit zuerkennen würde, wenn es von ihr abhinge, irgend Jemand in den Besitz derselben zu setzen (C. 834. M. I, 962).

5. Kant erklärt auch die Glückseligkeit durch das ganze Wohlbefinden und die Zufriedenheit mit seinem Zustande (G. 2.). Allein er verstehet hier offenbar unter der Glückseligkeit die Beschaffenheit des Subjects und zugleich etwas in der Erfahrung mögliches, nehmlich eine solche Befriedigung unsrer Neigungen, bei welcher uns, in Vergleichung mit dem Zustande Anderer, weniger zu wünschen übrig ist, und das, was wir noch zu wünschen haben, nicht mit Sehnsucht wün-

schen; den Besitz einer grossen Macht, oder grossen Reichthums, oder grosser Ehre, selbst der Gesundheit, kurz aller der irdischen Güter, deren Erlangung und Besitz nicht in unsrer Gewalt sind, und daher Glücksgaben genannt werden (G. 1.). Dass dieses die Bedeutung des Worts Glückseligkeit in dieser Stelle ist, siehet man daraus, weil es heisst, sie mache Muth, also besitzen sie manche. Eine solche Glückseligkeit kann eine comparative oder eine empirische Vorstellung von Glückseligkeit genannt werden. Jene Glückseligkeit hingegen, von der vorher die Rede war, ist eine solche, die in keiner Erfahrung zu finden ist. Diese ist bloss die Vorstellung von dem Unbedingten in der Befriedigung der Neigungen, d. i. die Vernunftidee von der absoluten Vollständigkeit im Genuss alles Wünschenswerthen. Dem, der sie besässe, müsste kein Wunsch übrig seyn, der nicht befriedigt würde. Diese Glückseligkeit kann die Glückseligkeit in der Idee, oder die absolute, auch die Vorstellung *a priori* von Glückseligkeit, deren Elemente aber alle empirisch sind, genannt werden (G. 2.).

6. Glückseligkeit, man mag sie nehmen in welcher Bedeutung man will, kann nicht der Zweck seyn, zu welchem die Natur ein Wesen hervorgebracht hat, das Vernunft und Willen hat. Denn wäre das der Fall, so hätte sie ihren Zweck gänzlich verfehlt, welches wir bei einer Natur, die wir nach Zwecken beurtheilen, und deren Zwecke wir aus ihren Mitteln erkennen, doch nicht zugeben können. Die Vernunft bestimmt nehmlich den Willen oft wider die Neigung des Subjects und thut folglich der Glückseligkeit Abbruch. Man kann auch nicht sagen, die Vernunft beabsichtigt dadurch die Erlangung der Glückseligkeit, denn woher wüsste denn die Vernunft *a priori*, was uns in Zukunft glücklich machen könne, und wodurch wir es erreichen werden. Schriebe aber

die Vernunft nur ſolche Regeln vor, die aus der Vergleichung mehrerer Erfahrungen von dem, was glücklich macht und wie es zu erlangen iſt, hergenommen wären, ſo wären dieſe Regeln doch immer unſicher, wie auch der verunglückte Erfolg, z. B. wenn eine rechtſchaffene Handlung dem, der ſie thut, das Leben koſtet, oft genug beſtätigt. Die Natur hätte alſo, wäre die Glückſeligkeit des vernünftigen Weſens ihr Zweck, weit beſſer gethan, wenn ſie dieſem Weſen einen ſolchen Inſtinct (ein ſolches gefühltes Bedürfniſs, etwas zu thun) gegeben hätte, daſs ſeine Glückſeligkeit aus allem dem, was es thut, hätte erfolgen müſſen. Die Vernunft wäre dann nicht zum Handeln, nicht Willenbeſtimmend oder praktiſch geweſen, ſondern bloſs theoretiſch oder zum Erkennen. Sie würde, in Anſehung der Thätigkeit eines ſolchen Weſens, demſelben bloſs dazu gedient haben, über die glücklichen Anlagen in ſeiner Natur Betrachtungen anzuſtellen, ſie zu bewundern, ſich ihrer zu erfreuen, und der wohlthätigen Urſache dafür mit Worten zu danken, welcher Gebrauch der Vernunft aber doch wieder nur Wirkung des Inſtincts hätte ſeyn, und auf Glückſeligkeit hinwirken müſſen, damit nicht dadurch hätte etwas in der Glückſeligkeit dieſer Weſen verpfuſcht werden können (G. 5.) ſ. Gebrauch, praktiſcher.

7. Die Erfahrung lehrt auch, daſs bei den Verſuchteſten im Gebrauche der Vernunft bloſs zur Beförderung ihrer Glückſeligkeit ein gewiſſer Grad von Miſologie (Haſs der Vernunft) entſpringt. Denn ſie finden, wenn ſie allen Vortheil überſchlagen, den ſie von allen Künſten des gemeinen Luxus ziehen, und ſelbſt von allen Wiſſenſchaften, die ihnen auch nur ein Luxus des Verſtandes ſcheinen, daſs ſie ſich durch den Gebrauch der Vernunft zu dieſem Zweck nur mehr Mühſeligkeit zugezogen, aber an Glückſeligkeit nicht gewonnen haben. So tritt (Prediger Salomo Cap. 1, v. 17. 18.) der

König Salomo auf, ein Mann, der auf Erden viel genossen hat, und sagt: Ich gab mein Herz darauf, dass ich lernete Weisheit, und Thorheit, und Klugheit. Ich ward aber gewahr, dass solches auch Mühe ist. Denn wo viel Weisheit ist, da ist viel Grämens, und wer viel lehren muss, der muss viel leiden. Denn was richtet ein Weiser mehr aus, denn ein Narr? (Cap. 6, 8). Solche Menschen beneiden daher endlich den gemeinern Schlag der Menschen, welcher der Leitung des blossen Naturinstincts näher ist, und der seiner Vernunft nicht viel Einfluss auf sein Thun und Lassen verstattet. Und man muss gestehen, dass das Urtheil jener keinesweges grämisch, oder gegen die Güte der Weltregierung undankbar ist. Vielmehr liegt diesem ihrem Urtheile, oft ohne dass sie sichs bewusst sind, die Idee von einer andern viel würdigern Absicht ihrer Existenz zum Grunde, zu welcher, und nicht zur Glückseligkeit, die Vernunft ganz eigentlich bestimmt ist. Darum schliesst sich im Prediger Salomo die Aufzählung aller auf Glückseligkeit berechneten und mit dem besten Erfolg gekrönten Bemühungen des Menschen, nachdem davon gezeigt worden, wie eitel diese Bemühung und Erlangung, und dieser Genuss am Ende sei, so schön mit den Worten: Lasset uns die Hauptsumma aller Lehre hören: Fürchte Gott und halte seine Gebote (sei sittlich gut oder tugendhaft); denn das gehöret allen Menschen zu (ist nicht wie die Befriedigung dieser oder jener Neigung die Privatabsicht der einzelnen, sondern die Absicht aller Menschen) (Cap. 12, 13) (G. 5, M. II, 20).

Es kommt allerdings auf unser Wohl und Weh in der Beurtheilung unsrer Vernunft, in so fern sie Vorschriften des Handelns giebt (praktisch ist), gar sehr viel auf unsere Glückseligkeit an, denn wir

können, als bedürftige Wesen, die Befriedigung unserer Bedürfnisse nicht entbehren. Ja, in so fern wir sinnliche Wesen sind, kömmt alles auf unsere Glückseligkeit an. Denn ganz ohne sie können wir nicht nur nicht existiren, sondern es ist auch ohne sie für ein sinnliches Wesen, als solches, keine Zufriedenheit möglich. Aber für uns Menschen kömmt doch nicht alles überhaupt auf unsere Glückseligkeit an. Denn der Mensch ist ja nicht bloss sinnliches Wesen, nicht so ganz Thier, dass er gegen alles gleichgültig seyn sollte, was Vernunft für sich selbst (ohne Rücksicht auf sinnlichen Genuss) sagt, und dass er die Vernunft bloss zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses, als Sinnenwesens, gebrauchen sollte. Denn dass der Mensch Vernunft hat, erhebt ihn noch gar nicht im Werthe über die blosse Thierheit, wenn ihm die Vernunft nur zum Behuf desjenigen dienen soll, was bei Thieren der Instinct verrichtet. Die Vernunft wäre alsdann nur eine besondere Manier, deren sich die Natur bedient hätte, um den Menschen zu demselben Zwecke auszurüsten, dazu sie die unvernünftigen Thiere bestimmt hat. Er bedarf also freilich Vernunft, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt. Da es ihm hierin am Instinct fehlt, so muss er Vernunft anwenden, um sein Wohl und Weh jederzeit in Betrachtung zu ziehen (P. 107. f. M. II, 252).

8. Aber der Zweck der Vernunft als eines praktischen Vermögens, d. i. als eines solchen, das Einfluss auf den Willen hat, kann nicht bloss seyn, einen Willen hervorzubringen, der als Mittel zur Glückseligkeit dient. Da sie nun als auf den Willen wirkend (praktisch) nicht als Mittel wozu dienen soll, und doch vorhanden ist, so muss sie folglich zu einem höhern Berufe dienen, nehmlich auch das, was an sich (nicht bloss wozu) gut ist, mit in Ueberlegung zu nehmen

(P. 108), ſo muſs ſie den Zweck haben, einen an ſich ſelbſt guten Willen hervorzubringen, d. i. einen ſolchen, der nicht durch das, was er bewirkt, ſondern allein durch das Wollen gut iſt (M. II, 21. 17.). Hierzu war nun ſchlechterdings Vernunft nöthig, weil nehmlich hier der Zweck in dem Willen ſelbſt, das iſt in dem durch Vernunft beſtimmten Begehrungsvermögen liegt. Ein ſolcher Wille darf nun zwar nicht das einzige und das ganze, aber er muſs doch das oberſte Gut für die Vernunft, und zu allem Uebrigen die Bedingung, alſo die oberſte Bedingung aller Glückſeligkeit ſeyn. Er oder die Sittlichkeit, und mit ihr die bloſse Würdigkeit glücklich zu ſeyn, darf nicht das einzige und ganze Gut für die Vernunft des endlichen Weſens ſeyn, weil daſſelbe auch ein aus ſeiner bedürftigen Natur abhängendes Verlangen nach Glückſeligkeit hat; welche aber, wie wir ſo eben geſehen haben, für unſere Vernunft auch bei weitem nicht das vollſtändige (vollendete) Gut iſt. Ein an ſich guter Wille muſs die Bedingung ſelbſt zu dem Verlangen nach Glückſeligkeit ſeyn; denn die Vernunft billigt die Glückſeligkeit nicht (ſo ſehr auch die Neigungen das Verlangen nach Befriedigung rege machen mögen), wofern ſie nicht mit der Würdigkeit glücklich zu ſeyn, d. i. dem ſittlichen Wohlverhalten, vereinigt iſt. In dieſem Falle nun läſst es ſich mit der Weisheit der Natur gar wohl vereinigen, wenn man wahrnimmt, daſs die Cultur der Vernunft die Erreichung der Glückſeligkeit, wenigſtens in dieſem gegenwärtigen Leben, auf mancherlei Weiſe einſchränke. Die Natur verfährt darin nicht unzweckmäſsig, weil die Vernunft dabei dennoch ihren Zweck erreicht, wenn auch in dieſem Leben den Zwecken der Neigung dadurch Abbruch geſchieht (G. 6. ff.).

9. Weder Glückſeligkeit noch Sittlichkeit allein iſt alſo das vollſtändige

höchste (vollendete) Gut, denn die Vernunft billigt Glückseligkeit ohne Sittlichkeit nicht, aber der, welcher sich der Glückseligkeit würdig findet, muss doch auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden (M. I, 974). Selbst die von aller Privatabsicht freie Vernunft, wenn sie, ohne dabei auf eigenes Interesse Rücksicht zu nehmen, sich in die Stelle eines Wesens setzte, das alle Glückseligkeit andern auszutheilen hätte, kann nicht anders urtheilen. Die Vernunft sträubt sich durchaus, die Glückseligkeit der vernünftigen aber endlichen Wesen ihr höchstes Gut zu nennen. Befriedigung der Neigungen (oder Annehmlichkeit) ist Genuss. Ist es aber bloss auf Genuss angelegt, so wäre es thöricht, scrupulös in Ansehung der Mittel zu seyn, die ihn uns verschaffen. Dann ist es ganz einerlei, ob wir dabei bloss leidend sind, und unsern Genuss bloss von der Freigebigkeit der Natur, oder durch unsere Selbstthätigkeit und unser eigenes Wirken erlangen. Dass aber eines Menschen Existenz an sich einen Werth habe, welcher bloss lebt, oder gar sehr geschäftig ist, um zu geniessen, sogar wenn er Andern noch so viel Genuss verschaffte, um durch Sympathie mit zu geniessen, das wird sich die Vernunft nie überreden lassen. Nur durch das, was er thut, ohne Rücksicht auf Genuss, giebt der Mensch seinem Daseyn, als der Existenz einer Person (selbstständigen, oder in voller Freiheit und unabhängig von dem, was ihm die Natur auch, wenn er sich bloss leidend verhielte, verschaffen könnte, sich befindenden Wesen) einen absoluten Werth. Die Glückseligkeit ist folglich, mit der ganzen Fülle ihrer Annehmlichkeit, bei weitem nicht ein unbedingtes (von nichts weiter abhängiges) Gut (U. 12. f.). Allein der Glückseligkeit bedürftig und würdig, aber nicht theilhaftig seyn, kann ebenfalls mit dem vollkommnen Wollen eines vernünftigen Wesens gar nicht zusammen bestehen (P. 199.).

In der aus der Willensbestimmung endlicher Wesen durchs Moralgesetz hervorgehenden (d. i. praktischen) Idee des höchsten Guts sind nehmlich beide Stücke, Tugend und Glückseligkeit, wesentlich verbunden, ob zwar so, daſs die moralische Gesinnung (die Tugend) als Bedingung den Anspruch auf Glückseligkeit zuerst möglich macht. Sieht man hingegen die moralische Gesinnung bloſs als ein Mittel zur Glückseligkeit an, so würde die Aussicht auf Glückseligkeit die moralische Gesinnung zuerst möglich machen, welches aber, wie wir gesehen haben, falsch ist. Denn in diesem Falle wäre die moralische Gesinnung nicht moralisch, ihr Zweck wäre etwas auſser ihr, und nicht ein an sich guter Wille; diese Gesinnung wäre nun nicht der ganzen Glückseligkeit würdig, weil dann die bloſse Begierde, wenn die Vernunft dabei auch noch so klug ihre Berechnung machte, der Bestimmungsgrund der Willkühr wäre. Hierdurch würde nun aber die Würdigkeit glücklich zu seyn, oder die Tugend, eingeschränkt, und damit zugleich der Anspruch auf Glückseligkeit, die einzige Einschränkung derselben, welche vor der Vernunft gültig ist (C. 841. f.) (P. 199).

10. **Glückseligkeit also in genauem Ebenmaaſse (Proportion) mit der Sittlichkeit der vernünftigen endlichen Wesen, dadurch sie der erstern würdig werden, ist das höchste Gut** oder der höchste Endzweck der Natur bei denselben. Indem aber die vernünftigen endlichen Wesen sich dieses, nach den Vorschriften der reinen aber praktischen Vernunft, zum Endzweck ihres Handelns machen, versetzen sie sich in eine intelligibele Welt, d. i. in eine Welt der Dinge an sich. Denn die Sinnenwelt oder Welt der Erscheinung verheiſst uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke, Verbindung der Glückseligkeit mit der Tugend in Einem Gegenstande, oder Ueber-

einstimmung der Erreichung unserer sinnlichen Zwecke mit der Erreichung unsrer vernünftigen praktischen Zwecke, in Einem Object, das wir uns in dem Begriff des höchsten Guts denken, nicht. Die Realität einer solchen Uebereinstimmung, oder dass sie kein blosser leerer Gedanke sei, sondern, wenn die vernünftigen endlichen Wesen wollen, in Erfüllung gehen müsse, kann auch auf nichts anders gegründet werden, als auf die Voraussezzung eines höchsten ursprünglichen Guts, d. h. eines Gottes. Denn nur eine von allen Bedürfnissen unabhängige, d. i. selbstständige Vernunft, mit aller Zulänglichkeit einer obersten Ursache ausgerüstet, d. h. von der die vollkommenste Befriedigung aller Bedürfnisse aller endlichen bedürftigen Wesen ganz allein abhängt, kann die allgemeine, obgleich in der Sinnenwelt uns sehr verborgene Ordnung der Dinge, nach der vollkommensten Zweckmässigkeit, d. i. zu jenem höchsten Endzweck gründen, erhalten und vollführen, oder die Tugend mit Glückseligkeit belohnen (C. 842. P. 199. f. 214.), s. **Glaubenssache**, 3. **Antinomie** 5, a. **Endzweck** u. **Gut, höchstes**.

11. Es giebt also nur zwei Principien oder oberste Gründe des Handelns, Sittlichkeit und Glückseligkeit. Bestimmt uns irgend die Vorstellung eines Gegenstandes zum Handeln, so haben wir eine Empfänglichkeit (Receptivität) des Begehrens für diesen Gegenstand, nehmlich ein Bedürfniss, eine Neigung, die durch ihn befriedigt werden kann. Hieraus entsteht eine Lust an dem Daseyn des Gegenstandes, welche mithin der Empfänglichkeit, d. i. dem Sinne (Gefühl, nicht dem Verstande) angehört. Nun ist aber das **Bewusstseyn eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Daseyn begleitet, oder die Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer der-**

ſelben gewiſs iſt (T. 16.) die Glückſeligkeit. Alſo iſt es etwas, das zu unſerer Glückſeligkeit gehört (die Annehmlichkeit, die wir von der Wirklichkeit des Gegenſtandes erwarten), was unſer Begehrungsvermögen beſtimmt; oder wie Kant ſich ausdrückt: alle materiale Principien (wenn ein Gegenſtand auſser der Vernunft der Grund des Handelns iſt,) gehören unter das Princip der eigenen Glückſeligkeit. Und dieſer Hang, ſich ſelbſt nach ſeinen ſubjectiven Bedürfniſſen ſo zu beſtimmen, als ob dieſe Beſtimmungsgründe die eines jeden, eines allgemeinen, Willens wären, folglich ſein ſubjectives Ich zum Gegenſtande alles Wollens und Handelns machen, kann mit Recht die Selbſtliebe genannt werden. So iſt denn um ſeiner eigenen Glückſeligkeit willen oder aus Selbſtliebe handeln eins und daſſelbe (P. 40, f. M. II, 186. 187).

Betrifft die Regel des Handelns einen Gegenſtand, ſo iſt ſie hypothetiſch, oder beſtimmt, im Fall ich dieſes oder jenes begehre, was ich alsdann thun müſſe, um es wirklich zu machen. Sie hat alſo nur für alle diejenigen, die das begehren, alſo eine bedingte Allgemeinheit. Nun iſt freilich auch unleugbar, daſs alles Wollen auch einen Gegenſtand, mithin eine Materie (nicht bloſs Form) haben müſſe. Allein dieſer Gegenſtand muſs darum eben nicht beſtimmen, wie die Regel des Trachtens nach demſelben beſchaffen ſeyn müſſe. Denn wäre das der Fall, ſo läſst ſich dieſe Regel nicht in allgemein geſetzgebender Form darſtellen, weil die Erwartung des Daſeyns des Gegenſtandes alsdann die beſtimmte Urſache des Begehrens deſſelben ſeyn würde. Wenn aber die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von dem Daſeyn irgend einer Sache (die Neigung) zum Wollen beſtimmt, ſo iſt doch dieſe Abhängigkeit etwas Empiriſches, und etwas Empiriſches kann nie den Grund zu einer nothwendigen und allgemeinen Regel abgeben. Geſetzt,

die Glückseligkeit anderer Wesen wäre der Gegenstand, den ein vernünftiges Wesen wirklich machen wollte. Wäre nun diese Glückseligkeit allein der Bestimmungsgrund der Regel, nach welcher es handelte, so müsste diese Glückseligkeit nothwendig für das handelnde Wesen Bedürfniss seyn. Es müsste in dem Wohlseyn anderer ein natürliches Vergnügen finden, das es ungern entbehrte, so wie die sympathetische Sinnesart bei manchen Menschen es wirklich auch mit sich bringt. Aber dieses Bedürfniss kann ich nicht bei jedem vernünftigen Wesen (bei Gott gar nicht) voraussetzen. Also kann zwar immer die Materie der Maxime, der Gegenstand, auf welchen die Handlung gerichtet ist, bleiben, sie muss aber nicht die Bedingung der Handlungsregel seyn, nicht die Beschaffenheit derselben bestimmen. Denn sonst würde eine solche Maxime nicht zum Gesetze, d. i. zu einer Maxime, welche Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat, oder nach welcher jeder handeln soll, taugen. Also muss die blosse Form (nicht die Materie oder der Gegenstand) eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, zwar ein Grund seyn, diese Materie zum Willen hinzuzufügen, aber nicht sie vorauszusetzen. Z. B. die Materie sei meine eigene Glückseligkeit. Diese ist nicht immer verwerflich, sie muss nur nicht das seyn, was mich allein und hauptsächlich zum Handeln bestimmt. Denn ich muss nach Gesetzen handeln, d. i. nach solchen Handlungsregeln, die für alle vernünftige Wesen gelten. Folglich schränkt diese Form eines Gesetzes, dass es eine allgemeine Maxime ist, den Gegenstand meines Wollens so weit ein, dass ich dieser Form wegen noch die Glückseligkeit aller übrigen vernünftigen Wesen zu dem Gegenstande meines Wollens hinzufügen muss; weil ich bei endlichen Wesen voraussetzen darf, dass auch sie Glückseligkeit wollen. So wird nun das Gesetz, nach welchem ich meine und zugleich anderer Glückseligkeit will, ein objectives (allgemeingültiges) praktisches Gesetz. Aber so entspringt nun

auch das Gesetz, Anderer Glückseligkeit zu befördern, nicht daraus, dass wir voraussetzen, dass alle Glückseligkeit wollen, sondern daraus, weil sonst meine Handlungsregel kein Gesetz wäre, also aus der Form der Maxime, der Allgemeinheit derselben. Folglich war nicht der Gegenstand (Anderer Glückseligkeit) das, was den Willen bestimmte, in so fern er rein seyn soll von empirischen Triebfedern, sondern die blosse Form des Gesetzes war es, die meine auf Neigung (zur eigenen Glückseligkeit) gegründete Maxime einschränkte. Dadurch bekam nun diese Maxime die Allgemeinheit eines Gesetzes, und wurde so der reinen praktischen Vernunft angemessen. Und aus dieser Einschränkung allein konnte nun auch der Begriff der Verbindlichkeit entspringen, die Maxime meiner Selbstliebe auch auf die Glückseligkeit Anderer zu erweitern, und nicht aus dem Zusatz einer äussern Triebfeder (dass etwa sonst meine Glückseligkeit nicht möglich sei, oder mein gutes Herz dies bedürfe) (P. 60. f. M. II, 206).

Das Princip der eigenen Glückseligkeit zum Bestimmungsgrunde des Willens machen, würde auch die Sittlichkeit gänzlich zu Grunde richten, wäre nicht die Stimme der Vernunft für den gemeinsten Menschen so vernehmlich. (M. II, 207). Das Princip der eigenen Glückseligkeit, oder dass irgend etwas anders als die Form der Maxime zum Gesetz den Willen bestimme, ist das gerade Widerspiel vom Princip der Sittlichkeit. Dieser Widerstreit ist aber nicht bloss logisch (das Wissen betreffend), wie der, wenn man Regeln, die bloss für gewisse Erfahrungen gelten, für Erkenntnissgründe überhaupt hält, die ganz allgemein gelten sollen. Sondern dieser Widerstreit ist praktisch (betrifft das Handeln), und würde alles Handeln um des Gesetzes willen unmöglich machen, wäre nicht das Gebot der Vernunft

so deutlich (P. 61. f.). Das Princip der eigenen Glückseligkeit ist auch daher unter allen falschen Principien der Sittlichkeit am meisten verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auslöscht (M. II, 120).

Folgende Beispiele lehren, dass die Grenzen der Sittlichkeit so deutlich und scharf abgeschnitten sind, dass selbst das gemeinste Auge den Unterschied nicht verfehlen kann (M. II, 203). Wenn ein dir sonst angenehmer Umgangsfreund sich bei dir wegen eines abgelegten falschen Zeugnisses dadurch zu rechtfertigen vermeinte, dass er zuerst die, seinem Vorgeben nach heilige Pflicht der eigenen Glückseligkeit vorschützte; wenn er dir alsdann alle die Vortheile herzählte, die er sich dadurch erworben habe, und die er ohne jene That nicht erlangt hätte; wenn er dir die Klugheit nahmhaft machte, die er beobachtet habe, um wider alle Entdeckung sicher zu seyn; wenn er dann im ganzen Ernst vorgäbe, er habe folglich eine wahre Menschenpflicht ausgeübt, da ihm groser Vortheil und nicht der geringste Nachtheil durch die Ablegung des falschen Zeugnisses zugewachsen sei: so würdest du ihm entweder gerade ins Gesicht lachen, oder vor ihm zurückbeben. Und dennoch könntest du nicht das mindeste wider die Maasregeln dieses Menschen einzuwenden haben, wenn eigene Vortheile die Gründe der Pflicht seyn können. Oder gesetzt, es empfehle euch Jemand einen Mann zum Haushalten, dem ihr alle eure Angelegenheiten blindlings anvertrauen könnet. Die Empfehlungsgründe für diesen Mann wären aber folgende: es sei ein kluger Mensch, d. i. er verstehe sich meisterhaft auf seinen Vortheil, und lasse auch keine Gelegenheit ungenutzt, diesen zu befördern; er habe auch nicht etwa einen pöbelhaften Eigennutz, sondern verstehe zu leben, z. B. er erweitere seine Kenntnisse, habe einen wohlgewählten beleh-

renden Umgang, thue den Dürftigen wohl, ſuche ſein Vergnügen, und gebrauche dazu anderer Menſchen Geld, wie ſein eigenes, ſobald er es nur unentdeckt und ungehindert thun könne; denn ſein Grundſatz ſei, die Mittel würden durch den Zweck geheiligt: ihr würdet wahrlich glauben, entweder der Empfehlende habe euch zum Beſten, oder er habe den Verſtand verloren (P. 62. f.), ſ. Expoſition, 28. ff.

12. Der Begriff der Glückſeligkeit iſt aber nicht ein ſolcher, den der Menſch etwa von ſeinen Inſtincten abſtrahirt, und ſo aus der Thierheit in ihm ſelbſt hernimmt. Sondern dieſer Begriff iſt die bloſse Idee (der Vernunftbegriff) eines Zuſtandes, den er dieſer Idee angemeſſen machen will, aber ſo, daſs die Erlangung dieſes Zuſtandes bloſs von der Erfahrung abhängen ſoll, welches unmöglich iſt. Der Menſch entwirft ſich dieſe Idee ſelbſt, durch ſeinen mit der Einbildungskraft und den Sinnen verwickelten Verſtand (im weitern Sinne des Worts, in welchem er Verſtand, Urtheilskraft und Vernunft unter ſich begreift). Er ändert ſogar dieſen ſeinen Begriff von Glückſeligkeit ſo oft, daſs die Natur unmöglich mit dieſem Begriff übereinſtimmen könnte, wenn ſie auch ſelbſt der Willkühr des Menſchen gänzlich unterworfen wäre. Wenn der Menſch aber ſeine Glückſeligkeit auch nur auf die Befriedigung wahrhafter Naturbedürfniſſe einſchränkte, oder wenn er auch die höchſte Geſchicklichkeit hätte, ſich eingebildete Zwecke zu verſchaffen, ſo würde doch der Zuſtand, den er ſich in dieſer Idee von Glückſeligkeit vorſtellt, nie erreicht werden. Denn ſeine Natur iſt nicht von der Art, daſs er, wenn er auch alles beſäſse, und alles genöſſe, was er ſich gewünſcht hatte, nun zu wünſchen aufhören ſollte. Auf der andern Seite hat die Natur den Menſchen eben nicht zu ihrem beſondern Liebling aufgenommen, und ihn vor allen Thieren mit Wohlthaten begünſtigt. Sie hat ihn vielmehr mit ihren verderb-

lichen Wirkungen, Peſt, Hungersnoth u. ſ. w. eben ſo wenig verſchont, als andere Thiere. Noch mehr, das Widerſinniſche der Naturanlagen in ihm verſetzt ihn ſelbſt und andere von ſeiner Gattung in ſelbſt erſonnene Plagen, durch die Barbarei der Kriege u. ſ. w. So arbeitet er ſelbſt auf eine ſolche Art an der Zerſtörung ſeiner eigenen Gattung, daſs ihn ſelbſt die wohlthätigſte Natur nicht glücklich machen könnte, wenn es auch der Zweck derſelben wäre, die Gattung des Menſchengeſchlechts (die Species) glücklich zu machen. Die Natur in uns iſt nehmlich einer ſolchen Glückſeligkeit nicht empfänglich. Der Menſch iſt alſo zwar in mancher Rückſicht Zweck der Natur, aber doch auch Mittel zur Erhaltung der Zweckmäſsigkeit im Mechanismus der übrigen Glieder in der Kette der Naturzwecke, von der er alſo ein Glied iſt. Er iſt alſo nur bedingter, nehmlich, als vernünftiges Weſen, ſeiner Beſtimmung nach, und wenn er es verſteht und den Willen dazu hat, letzter Zweck der Natur (U. 388. ff. M. II, 922).

13. Wenn alſo der Menſch die Glückſeligkeit auf Erden ſich zu ſeinem ganzen Zweck ſetzt, ſo macht er ſich dadurch unfähig, ſeiner eigenen Exiſtenz einen Endzweck zu ſetzen, und dazu zuſammen zu ſtimmen. Unter der Glückſeligkeit auf Erden iſt nehmlich der Inbegriff aller durch die Natur auſser und in dem Menſchen möglichen Zwecke deſſelben zu verſtehen, d. i. die Materie aller ſeiner Zwecke auf Erden (5.) (U. 391). Der Menſch kann nehmlich bei ſeinen Handlungen keine andern Zwecke haben, d. h. er kann ſich keine andere Wirkung ſo vorſtellen, daſs dieſe Wirkung ihn zur Hervorbringung derſelben beſtimmen ſollte, als entweder das, was ihm durch die Natur (den Inbegriff ſinnlicher Gegenſtände), in ihm und auſser ihm, dargeboten wird, oder doch möglich iſt; folglich etwas in der Sinnenwelt mögliches. Die

Erreichung aller dieser Zwecke ist aber, wie wir gesehen haben, für den Menschen nicht möglich. Oder der Mensch macht sich bei seinen Handlungen die Form seiner Zwecke zum Zweck, d. h. dass er sich selbst tauglich mache, sich Zwecke zu setzen und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen. Die Hervorbringung dieser Tauglichkeit heisst Cultur, und diese (hauptsächlich die moralische) kann also nur der letzte Zweck der Natur in Ansehung der Menschengattung seyn; aber nicht die Glückseligkeit des Menschen auf Erden, oder wohl gar durch den Menschen Ordnung und Einhelligkeit in der vernunftlosen Natur ausser dem Menschen zu stiften (U. 391. f. M. II, 923).

14. Einige machen noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und einer physischen Glückseligkeit, und meinen, wenn auch die letztere nicht das Princip der Sittlichkeit seyn könne, so sei es doch die erstere. Da diese Behauptung manchen so richtig scheint, so soll sie hier ausführlich geprüft werden. Die physische Glückseligkeit bestehet hiernach in der Zufriedenheit mit dem, was die Natur bescheert, mithin was man als fremde Gabe geniesst (T. 16.); oder in dem immerwährenden Besitze der Zufriedenheit mit seinem physischen Zustande (Befreiung von Übeln und Genuss eines immer wachsenden Vergnügens) (R. 86). Die moralische Glückseligkeit aber ist hiernach die Zufriedenheit mit seiner Person und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut (T. 16.); oder die Wirklichkeit und Beharrlichkeit einer im Guten immer fortrükkenden (nie daraus fallenden) Gesinnung (R. 86). Sollte nun die moralische Glückseligkeit der Bestimmungsgrund zu moralischen Handlungen seyn, so müsste der Handelnde ein Bedürfniss fühlen, sittlich gut zu handeln, denn sonst

könnte ſein ſittliches Verhalten nicht der Grund einer Luſt für ihn werden, ihn nicht mit Zufriedenheit über dieſes Verhalten erfüllen. Hätte er aber ein Bedürfniſs, ſittlich gut zu handeln, ſo wäre er ja ſchon ſittlich gut, folglich mit ſich ſelbſt zufrieden, alſo moraliſch glücklich, und die Vorſtellung der moraliſchen Glückſeligkeit wäre dann nicht der Beſtimmungsgrund ſeiner ſittlich guten Handlungen. Es liegt hier nehmlich die Täuſchung zum Grunde, daſs man ſich die moraliſche Glückſeligkeit als ein eben ſolches, nicht von unſerm Willen abhängiges, Gut vorſtellt, wie die phyſiſche Glückſeligkeit. Dies iſt nun nicht der Fall. Denn die moraliſche Glückſeligkeit iſt ganz in unſerer Gewalt; wir dürfen nur wollen ſittlich gut handeln, ſo können wir es auch. Dasjenige aber, dem wir immer zu genügen in unſerer Gewalt haben, kann man nicht ein Bedürfniſs nennen, oder was wir ſtets beſitzen, deſſen bedürfen wir ja nicht. Beſitzen wir alſo die moraliſche Glückſeligkeit nicht, ſo müſſen wir derſelben nicht bedürfen; bedürfen wir aber derſelben, ſo müſſen wir ſie ſchon beſitzen, denn eben daſs wir ihrer bedürfen, folglich aus dieſem Bedürfniſſe handeln, macht uns ja zufrieden mit uns ſelbſt oder moraliſch glücklich. Die moraliſche Glückſeligkeit kann alſo kein Beſtimmungsgrund ſittlicher Handlungen ſeyn, denn ſonſt müſste der Handelnde ſchon ſittlich gut ſeyn, oder das Bedürfniſs haben, ſittlich zu ſeyn. Soll aber die Vorſtellung von der moraliſchen Glückſeligkeit erſt das Bedürfniſs derſelben hervorbringen, das hieſse, den Menſchen ſittlich gut machen, ſo müſste ja noch ein anderer Grund da ſeyn, der ihn beſtimmte, die moraliſche Glückſeligkeit der phyſiſchen, die für ihn ſchon Bedürfniſs iſt, vorzuziehen, das iſt, der erſtern einen höhern Werth beizulegen; dann iſt aber dieſer Grund und nicht die moraliſche Glückſeligkeit der Beſtimmungsgrund zur Sittlichkeit, folglich hat die Sittlichkeit nicht die moraliſche Glückſeligkeit zum Princip.

Man sieht schon hieraus, dass im Grunde der Unterschied zwischen moralischer und physischer Glückseligkeit unstatthaft ist. Der Ausdruck moralische Glückseligkeit enthält nehmlich einen Widerspruch, indem Glückseligkeit immer etwas physisches bedeutet, was nicht in unserer Gewalt ist, sondern von Naturgesetzen abhängt. Dies zeigt auch das Wort Glück an, nehmlich dass die Glückseligkeit eine physische Seligkeit (gänzliche Unabhängigkeit von Bedürfnissen, weil man alle Befriedigung derselben besitzt) sei, die wir nicht durch unsere Bemühungen ganz allein herbei führen können, sondern bei der immer ein Glück ist, oder eine verborgene Wirkung der übersinnlichen, aber vernünftigen Ursache der Natur. In dieser Rücksicht ist auch weiter kein Unterschied zwischen der Bedeutung der Ausdrücke glücklich seyn und glückselig seyn. Die Glückseligkeit kann also nicht auch etwas moralisches seyn, d. i. etwas, das ganz auf unserm freien Willen und gar nicht auf Natur und Glück beruhet. Soll aber der Ausdruck: moralische Glückseligkeit, keinen Widerspruch enthalten, und das Bedürfniss zur Moralität nicht physisch (ein moralischer Sinn, und damit alle Zurechnung unmöglich, bloss ein physischer Schmerz oder ein physisches Vergnügen) seyn, so ist es selbst gewirkt, oder ein Bedürfniss durch Freiheit. In diesem Fall ist aber moralische Glückseligkeit ganz einerlei mit Sittlichkeit oder moralischer Vollkommenheit; denn derjenige, welcher sich im blossen Bewusstseyn seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die derjenige Zweck des Menschen ist, der zugleich Pflicht ist (T. 16. f.), s. Vollkommenheit und Exposition, 30. (P. 67. f.).

15. Uebrigens ist es richtig, dass die öftere Ausübung des moralischen Gesetzes um des Gesetzes willen zuletzt ein Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst wirken kann. Es gehört sogar zur Pflicht, die-

ses Gefühl, welches eigentlich allein das moralische Gefühl, Achtung fürs Gesetz, (s. Achtung) genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren. Aber der Begriff der Sittlichkeit und der Pflicht kann von diesem Gefühl nicht abgeleitet werden. Denn dies würde allen Begriff der Sittlichkeit und Pflicht gänzlich aufheben, und bloss ein mechanisches Spiel feinerer Neigungen an ihre Stelle setzen, die mit den gröbern Neigungen bisweilen in Zwist gerathen (P. 68.). Dieses Gefühl der Zufriedenheit mit uns selbst, dieses moralische Gefühl ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Theil derselben. Denn Niemand wird sich die Gelegenheit wünschen, es zu geniessen, z. B. die Gelegenheit zu haben, den Nutzen eines geliebten und verdienstvollen Freundes der Pflicht der Wahrhaftigkeit aufzuopfern; Niemand wird sich ein Leben in solchen Umständen wünschen, die ihn durch ihre Härte jeden Augenblick reizen, seine Pflicht zu verletzen, um nur den Genuss des Sieges im Kampfe der Pflicht mit der Neigung zu haben. Unmöglich können wir den Zustand Jesu am Kreutze wünschenswerth nennen, ob er wohl die vollkommenste Zufriedenheit mit sich selbst genoss. Diese innere Beruhigung ist bloss negativ, in Ansehung alles dessen, was das Leben angenehm machen kann. Das heisst, ohne sie hat alle Annehmlichkeit des Lebens keinen Werth, aber mit ihr bleibt doch noch unser persönlicher Werth übrig, wenn auch der Werth unseres Zustandes im Sinnenleben schon gänzlich aufgegeben ist (P. 157. S. III, 435 *). Achtung, (s. Achtung), und nicht Vergnügen oder Genuss der Glückseligkeit, hat also kein vorhergehendes Gefühl, gleichsam einen moralischen Sinn, zum Grunde. Denn alsdann würde das Gefühl der Achtung jederzeit ästhetisch (aus den Sinnen entspringend) und pathologisch (nichts selbst gewirktes) seyn. Als Bewusstseyn der unmittelbaren Nöthigung des Willens durchs Gesetz, ist das Gefühl der Achtung kaum ein Analogon des Gefühls der

Luſt, indem es im Verhältniſſe zum Begehrungsvermögen nur gerade eben daſſelbe wirkt. Durch dieſe Vorſtellungsart aber kann man allein erreichen, was man ſucht, nehmlich, daſs Handlungen nicht bloſs pflichtmäſsig (angenehmen Gefühlen zu Folge), ſondern aus Pflicht geſchehen (P. 211.).

16. Wir haben (in 10) geſehen, daſs wir genöthigt ſind, die Möglichkeit des höchſten Guts in der Verknüpfung mit einer intelligibeln Welt zu ſuchen. Dennoch hat es Philoſophen gegeben, welche die Glückſeligkeit in ganz geziemender Proportion mit der Tugend ſchon in dieſem gegenwärtigen Leben (in der Sinnenwelt) haben finden wollen, z. B. Epikur (M. II, 327.). Dies rührte daher, weil Epikur ſowohl, als die Stoiker, die Glückſeligkeit, die aus dem Bewuſstſeyn der Tugend im Leben entſpringe, über alles erhoben. Epikur war in ſeinen praktiſchen Vorſchriften nicht ſo niedrig geſinnt, als man aus den Principien ſeiner Theorie, die er zum Erklären brauchte, ſchlieſsen möchte. Es deuteten nur viele ſeine Principien, durch den Ausdruck Wohlluſt oder Vergnügen (ἡδονη), für Zufriedenheit, verleitet, ſo aus (ſ. Epikur, 6) *). Er rechnete vielmehr die uneigennüzzigſte Ausübung des Guten mit zu den Genuſsarten der innigſten Freude, und die Genügſamkeit und die Bändigung der Neigungen, ſo wie ſie immer der ſtrengſte Moralphiloſoph fordern mag, gehörte mit zu ſeinem Plane des Vergnügens, unter welchem er eigentlich das ſtets fröhliche Herz verſtand.

---

*) Auf ſie ſcheint die Stelle im zweiten Briefe Petri (Cap. 2, 13.) zu gehen: ſie achten für Wohlluſt (Vergnügen, eigentlich für Glückſeligkeit, für ihr höchſtes Gut) das Zeitliche Wohlleben (ἡδονην ἡγουμενοι την ἐν ἡμερᾳ τρυφην).

Nur darin wich er von den Stoikern ab, dafs er den Bewegungsgrund zur Tugend in dem Vergnügen setzte (s. Epikur, 6.), wovon die Stoiker, und zwar mit Recht, das Gegentheil behaupteten. Epikur fiel hier nehmlich in den Fehler, den wir schon (in 14) haben kennen lernen, die tugendhafte Gesinnung in denen Personen schon vorauszusetzen, für die er die Triebfeder zur Tugend (in dem Vergnügen) zuerst angeben wollte. Und in der That kann der Rechtschaffene nicht glücklich seyn, wenn er sich nicht seiner Rechtschaffenheit bewufst ist, dies ist, wie wir (in 15) gesehen haben, die *conditio sine qua non*, oder das, ohne welches die Glückseligkeit keinen Werth für ihn hat, obwohl noch nicht die Glückseligkeit selbst. Denn bei seiner rechtschaffenen Gesinnung würden die Verweise, die er bei Uebertretungen sich selbst zu geben durch seine eigene Denkungsart genöthigt seyn würde, ihn alles Genusses der Annehmlichkeit seines äufserlich glückseligen Zustandes berauben. Allein die Frage ist: wodurch wird eine solche rechtschaffene Gesinnung und Denkungsart zuerst möglich? indem vor derselben noch gar kein Gefühl für einen moralischen Werth überhaupt, noch gar kein Bedürfnifs, moralisch gut zu handeln, im Subjecte angetroffen werden würde. Der Mensch wird, wenn er tugendhaft ist, bei allem seinen Glück des Lebens nicht froh werden, wenn er sich einer nicht rechtschaffenen Handlung bewufst ist. Aber wenn er nun noch nicht tugendhaft ist? Kann man ihm da wohl die Seelenruhe anpreisen, die aus dem Bewufstseyn einer Rechtschaffenheit entspringen werde, für die er doch keinen Sinn hat? (P. 208. f. M. II, 328), s. Fehler des Erschleichens, 5.

17. Hat man aber nicht ein Wort statt des Ausdrucks moralische Glückseligkeit, welches das Analogon der Glückseligkeit anzeigte, das das Bewufstseyn der Tugend nothwendig begleitet? Ja! Dieses Wort ist Selbstzufriedenheit. s.

Selbstzufriedenheit. Diese Zufriedenheit mit uns selbst kann aber nicht Glückseligkeit heissen, weil sie nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, sie besteht nicht in einer wirklichen Sinnenlust, die sich auf eine besondere Empfänglichkeit, irgend einen Trieb, gründete (P. 210. f. 214).

18. Diese Selbstzufriedenheit kann aber auch, genau zu reden, nicht Seligkeit heisen; denn sie macht doch nicht von Neigungen und Bedürfnissen gänzlich unabhängig, der Tugendhafte ist noch immer ein endliches Wesen. Aber diese Zufriedenheit mit uns selbst ist der Selbstgenügsamkeit des höchsten Wesens analogisch und also der Seligkeit ähnlich. Denn der Tugendhafte kann wenigstens seine Willensbestimmung von allem Einflusse der Neigungen und Bedürfnisse frei halten, er ist in Ansehung dessen, was er will, nicht von ihnen abhängig. Zur völligen Seligkeit gehört aber auch, dass man in Ansehung des Wohlseyns von ihnen unabhängig ist (P. 214. M. II, 330).

19. Es wird hier also nicht behauptet, man solle alle Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, bei Erfüllung der Pflicht nicht darauf Rücksicht nehmen. Es kann sogar Pflicht werden, für seine Glückseligkeit zu sorgen. So kann es für uns mittelbare Pflicht seyn, nach Geschicklichkeit, Stärke, Gesundheit, Wohlhabenheit, Reichthum und Wohlfahrt überhaupt zu streben, weil diese Dinge Mittel zur Erfüllung unserer Pflichten enthalten, oder weil der Mangel derselben, z. B. Widerwärtigkeiten, Schmerz, Mangel und Armuth, Versuchungen enthalten, unsere Pflichten zu übertreten. Nur seine Glückseligkeit zu befördern, kann niemals unmittelbare (an und für sich, nicht um einer andern Pflicht willen) Pflicht seyn (P. 166. f. T. 17. f). Denn eigene Glückseligkeit ist

ein Zweck, den zwar alle Menschen haben (vermöge des Antriebes ihrer Natur), nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne dass man sich selbst widerspreche. Was ein jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist ja eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also, zu sagen, man sei verpflichtet (genöthigt), seine eigene Glückseligkeit (was man seiner Natur nach so sehr begehrt) aus allen Kräften zu befördern (T. 13). Diejenigen sichern also ihre wahre Glückseligkeit pflichtmässig (denn der Mangel an Zufriedenheit mit seinem Zustande kann leicht eine grosse Versuchung zu Uebertretung der Pflichten werden), aber nicht aus Pflicht, welche darum für ihre Gesundheit sorgen, weil sie ihnen zu ihrer Glückseligkeit unentbehrlich ist. Wer aber auch einen andern Genuss der Erhaltung der Gesundheit vorziehen wollte, der hat noch ein Gesetz übrig, nehmlich in der Erhaltung seiner Gesundheit seine Glückseligkeit zu befördern aus Pflicht (M. II, 26), s. Pflicht.

20. Wenn es also Pflicht seyn soll, auf Glückseligkeit hinzuwirken, so muss es entweder indirect, um einer andern Pflicht willen seyn, wenn es meine eigene Glückseligkeit ist, die ich befördern soll, oder es muss die Glückseligkeit anderer Menschen seyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache. Fremde Glückseligkeit zu befördern ist Pflicht, denn ich kann nicht wollen, dass Andere gar nichts zu meiner Glückseligkeit thun sollen, da ich der Hülfe Anderer bedürftig bin. Folglich kann die Maxime: sich um fremde Glückseligkeit nicht zu bekümmern, nicht zu einem moralischen Gesetze taugen; diejenige Maxime nehmlich, von der ich nicht wollen kann, dass sie allgemeines Gesetz werde, ist unmoralisch, (s. auch 11). Was übrigens Andere zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu

beurtheilen überlassen; denn wir haben (in 12) gesehen, dass selbst jeder Einzelne nicht immer dasselbe zu seiner Glückseligkeit rechnet. Aber es steht auch bei mir, ihnen das zu verweigern, was ich nicht für etwas zu ihrer Glückseligkeit gehöriges halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern (T. 17).

Kant Critik der reinen Vernunft, Methodenl. II. Hauptst. I. Abschn. S. 828. II. Abschn. S. 833. S. 841. f.

Dessen Grundl. zur M. d. S. I. Abschn. S. 1. f. — S. 5. ff. — S. 23.

Dessen Critik der praktischen Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 40. f. — S. 60. ff. — S. 68. II. Hauptst. S. 107. f. — III. Hauptst. S. 129. — S. 157. — S. 166. f. II. B. II. Hauptst. S. 199. — S. 208. ff. — S. 214. — S. 264.

Dessen Critik der Urtheilsk. I. Th. §. 4. S. 12. f. — II. Th. §. 83. S. 388. ff.

Dessen Met. Anfangsgr. der Tugendl. Einleit. IV. S. 13. — V. S. 16. f.

Dessen Relig. II. Stück. I. Abschn. c. S. 86.

Glückseligkeitslehre,

Klugheitslehre.

Eine Anweisung, der Glückseligkeit theilhaftig zu werden, oder die Lehre, wie wir uns glücklich machen. (P. 234). Eine solche Anweisung muss die Mittel lehren, durch welche man die Glückseligkeit erwirbt. Sie muss die Maassregeln an die Hand geben, durch welche man seine Wünsche befriedigt.

1. Die Unterscheidung der Glückseligkeitslehre von der Sittenlehre

ist die Hauptsache der Analytik der praktischen Vernunft. In der Glückseligkeitslehre sind Erfahrungsregeln (empirische Principien) das ganze Fundament; in der Sittenlehre darf nicht die unbedeutendeste Erfahrungsregel vorkommen. Hierin muss die Analytik der praktischen Vernunft eben so pünctlich, ja peinlich verfahren als der Geometer in seinem Geschäfte, (M. II, 296. P. 165), s. Sittenlehre.

2. Die Sittenlehre oder Moral ist nehmlich eine Anweisung, der Glückseligkeit würdig zu werden, oder die Lehre, wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen (P. 234. M. II, 346), s. würdig. Folglich muss man die Moral niemals als Glückseligkeitslehre behandeln, denn sie hat es lediglich mit der Vernunftbedingung (*conditio sine qua non*) zu thun, unter der allein man glücklich werden kann. Wenn die Moral aber, die bloss Pflichten auflegt, nicht aber lehrt, wie wir uns glücklich machen sollen, vollständig vorgetragen worden, alsdann kann sie auch Glückseligkeitslehre genannt werden. Alsdann kann nehmlich auf das Moralgesetz der moralische Wunsch, das höchste Gut zu befördern, der in dem Gebet ausgedrückt wird: dein Reich komme, und der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt und moralischen Gesetzgeber, gegründet und erweckt werden, und damit der erste Schritt zur Religion geschehen. Mit der Religion aber hebt allererst die Hoffnung an, dass wir die Glückseligkeit erlangen werden. Und so können wir sagen, die Glückseligkeitslehre ist eine Anweisung, so zu handeln, dass wir der Glückseligkeit würdig werden, und dadurch die Hoffnung zu gründen, dass wir sie, durch den Urheber der Welt, erlangen werden. Eine solche Glückseligkeitslehre ist aber nicht Klugheitslehre, sondern Weisheitslehre (Moral mit Reli-

gion verbunden) (P. 234. f.), ſ. Glaubensſachen, und Glückſeligkeit.

Kant Critik der praktiſchen Vernunft. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 165. — II. B. II. Hauptſt. V. S. 234. f.

Glücksgaben,

ſ. Glückſeligkeit, 5.

Glücksſpiele,

ſ. Spiel.

Gnadenmittel,

in der Religion, *moyen de la grace.* Die gewagten Verſuche, aufs Überſinnliche hinzuwirken (R. 64.) Dieſe Verſuche ſind gewagt, heiſst, derjenige, der ſie macht, iſt nicht ſicher, ob er ſeinen Zweck erreichen werde, und ſetzt dabei etwas viel Sichereres aufs Spiel. Durch dieſes gewagt drückt alſo Kant aus, daſs der Gebrauch des Gnadenmittels, als eines ſolchen, nicht zu billigen ſei, und daſs man gemeiniglich die ächte Sittlichkeit darüber aufopfere.

2. Was der Menſch Gutes nach Freiheitsgeſetzen für ſich ſelbſt thun kann, das kann man Natur nennen, zum Unterſchiede von der Gnade, d. i. dem Vermögen zum Guten, welches ihm nur durch übernatürliche Beihülfe möglich iſt. Unter Natur iſt aber nicht eine phyſiſche Beſchaffenheit zu verſtehen, ſondern ein Vermögen, deſſen Geſetze (der Tugend) wir kennen, und das in ſo fern ein Analogon der Natur iſt. Dagegen bleibt es uns gänzlich verborgen, ob, wenn und was, oder

wie viel die Gnade in uns wirken werde, und die Vernunft ist hierüber, so wie beim Übernatürlichen überhaupt (dazu die Moralität, als Heiligkeit, gehört) von aller Kenntniss der Gesetze, wonach es geschehen mag, verlassen (R. 296).

3. Der Gegenstand, den wir Gnadenmittel nennen, ist zwar eine sinnliche Handlung, aber das, was dadurch gewirkt werden soll, ist etwas, das nicht in die Sinne fällt, das wir uns bloss in Gedanken, durch einen Begriff, vorstellen. Dies ist nun der Begriff eines übernatürlichen Beistandes zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen, und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun. Dieser Begriff ist also transscendent (überschwänglich, stellt etwas vor, dessen Erkenntniss über alle Erfahrungsgrenzen hinaus geht) und eine blosse Idee (ein Vernunftbegriff, der keinen Erfahrungsgegenstand vorstellt), von deren Realität (dass sie kein Hirngespinst ist) uns keine Erfahrung versichern kann. Aber es ist auch sehr gewagt, sie in bloss praktischer Absicht (zum Handeln) als Idee anzunehmen, und schwerlich mit der Vernunft vereinbar; weil das, was durch übernatürlichen Beistand gewirkt würde, doch nicht uns, als sittliches Verhalten, zugerechnet werden könnte, denn das sittliche Verhalten muss nicht durch fremden Einfluss, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen. Allein es läst sich doch auch nicht die Unmöglichkeit davon beweisen, dass etwas, was uns als sittliches Verhalten soll zugerechnet werden, nicht zugleich durch den Beitritt des Vermögens eines Andern könnte bewirkt werden. Denn die Freiheit selbst, ob sie gleich in ihrem Begriffe nichts Übernatürliches enthält, bleibt uns gleichwohl, ihrer Möglichkeit nach, eben so unbegreiflich, als das Übernatürliche, welches man annehmen möchte, um das zu ersetzen, was der selbstgewirkten, aber doch

mangelhaften, Wirkung derselben an ihrer Vollkommenheit abgehet. Es läſst sich also über die Möglichkeit, oder Unmöglichkeit, einer solchen übernatürlichen Wirkung nichts ausmachen (R. 296. f.).

4. Allein von der Freiheit kennen wir doch wenigstens die Gesetze, nach welchen sie bestimmt werden soll, d. h. die moralischen Gesetze. Ob aber eine gewisse in uns wahrgenommene moralische Stärke wirklich von einem übernatürlichen Beistande herrühre, oder auch, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen eine solche moralische Stärke zu erwarten sei, davon können wir nicht das Mindeste erkennen. Wir können folglich zwar überhaupt voraussetzen, daſs das die Gnade bewirken werde, was die Natur in uns nicht vermag, wenn wir diese unsere natürlichen Kräfte nur nach Möglichkeit benutzt haben; aber wir können von dieser Idee weiter keinen Gebrauch machen. Wir können weder ausfindig machen, wie wir noch auf eine andere Art, als durch die stetige (ununterbrochene) Bestrebung zum guten Lebenswandel, die Mitwirkung der Gnade uns verschaffen können; noch wie wir bestimmen könnten, in welchen Fällen wir uns derselben zu gewärtigen haben. Diese Idee ist gänzlich überschwänglich (transscendent), und es ist überdem heilsam, sich von ihr in einer ehrerbietigen Entfernung zu halten. Beschäftigen wir uns zu viel mit derselben, so könnten wir uns leicht durch den Wahn, selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen, zu allem Vernunftgebrauch untauglich machen, oder auch zur Trägheit im Guten einladen lassen, und das von oben herab erwarten, was wir selbst thun sollen (R. 297. f.)

5. Nun sind Mittel alle Zwischenursachen, die der Mensch in seiner Gewalt hat, um dadurch eine gewisse Absicht zu bewirken. Zur Erlangung der Gnade (oder vielmehr dieses himmlischen Beistandes würdig zu werden) giebts aber kein

anderes Mittel (und kann auch kein anderes geben), als ernstliche Bestrebung, seine sittliche Beschaffenheit nach Möglichkeit zu bessern, und sich dadurch der Vollendung seiner Angemessenheit zum göttlichen Wohlgefallen empfänglich zu machen, welche Vollendung nicht in unsrer Gewalt ist. Denn jener göttliche Beistand (die Gnade), den der Mensch erwartet, hat doch selbst eigentlich nur seine Sittlichkeit zur Absicht. Es war aber schon *a priori* zu erwarten, dass der unlautere Mensch den göttlichen Beistand auf diesem Wege nicht suchen werde, sondern lieber in gewissen sinnlichen Veranstaltungen. Diese hat der Mensch freilich in seiner Gewalt, sie können aber für sich keinen bessern Menschen machen, und sollen dieses doch nun übernatürlicher Weise bewirken. So findet es sich nun auch in der Erfahrung. Der Begriff eines sogenannten Gnadenmittels, einer gewissen sinnlichen Veranstaltung, durch welche man den übernatürlichen Beistand Gottes zum Guten erhalten könne, ob er zwar, nach dem, was eben gesagt worden, in sich selbst widersprechend ist, dient hier doch zum Mittel einer Selbsttäuschung, welche eben so gemein, als der wahren Religion nachtheilig ist. (R. 298).

6. Der wahre (moralische) Dienst Gottes, den Gläubige ihm zu leisten haben, als zu seinem Reiche gehörige Unterthanen und als Bürger desselben (unter Freiheitsgesetzen), ist zwar, so wie dieses Reich selbst, unsichtbar (ein Dienst der Herzen im Geist und in der Wahrheit), und kann nur in der Gesinnung (der Beobachtung aller wahren Pflichten, als göttlicher Gebote), nicht in ausschliesslich für Gott bestimmten Handlungen bestehen; allein das Unsichtbare bedarf doch beim Menschen durch etwas Sichtbares (Sinnliches) repräsentirt, ja, was noch mehr ist, durch das Sinnliche zum Behuf des Praktischen begleitet und (ob es zwar intellectuell ist) gleichsam (nach einer gewissen Analogie) anschaulich

gemacht zu werden, welches (Sinnliche, obwohl es nicht gut entbehrliches Mittel ist, uns unsere Pflicht im Dienste Gottes nur vorstellig zu machen) gar sehr der Gefahr der Missdeutung unterworfen ist, und durch einen uns überschleichenden Wahn leichtlich für den Gottesdienst selbst gehalten, und auch gemeiniglich so benannt wird (R. 298. f.).

7. Dieser angebliche Dienst Gottes, auf seinen Geist und seine wahre Bedeutung, nehmlich eine dem Reich Gottes in uns und ausser uns sich weihende Gesinnung, zurückgeführt, kann selbst durch die Vernunft in vier Pflichtbeobachtungen eingetheilt werden, denen aber gewisse Förmlichkeiten (Ceremonien) beigeordnet sind, die ihnen correspondiren und nicht in nothwendiger Verbindung mit ihnen stehen. Diese Förmlichkeiten sollen jenen Pflichtbeobachtungen zum Schema, eigentlich zum Symbol (s. Communion, 3.) dienen, und sind von Alters her für gute sinnliche Mittel befunden worden, unsere Aufmerksamkeit auf den wahren Dienst Gottes zu erwecken und zu unterhalten. Sie gründen sich also insgesammt auf die Absicht, das Sittlichgute zu befördern. Ich habe die vier Pflichtbeobachtungen bereits im Artikel Communion, 2. angegeben. Zu diesen vier Pflichtbeobachtungen hat man nun in der christlichen Kirche folgende vier Symbole:

a. das Privatgebet, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung in uns selbst fest zu gründen, s. Gebet;

b. das Kirchengehen, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter Zeitgenossen auszubreiten, s. Kirchengehen;

c. die Taufe, als das Symbol zur Pflicht, die moralische Gesinnung unter die Nachkom-

men auszubreiten oder auf ſie fortzupflanzen, ſ. Taufe; und

d. die Communion, als das Symbol zur Pflicht, die moraliſche Geſinnung der Dauer nach zu erhalten, ſ. Communion.

Wer nun glaubt, durch dieſe Förmlichkeiten ſelbſt Gott zu dienen, da dies doch nur durch moraliſche Geſinnung möglich iſt, der hat einen Fetiſchglauben; und ſeine Handlung ſelbſt, als Dienſt Gottes, der den Mangel der moraliſchen Geſinnung erſetzen, und Gott bewegen ſoll, dieſen Mangel zu ergänzen, iſt ein Fetiſchdienſt, ſ. Fetiſchdienſt, 3.

8. Der Menſch hat ſich auf dieſe Weiſe in allen öffentlichen Glaubensarten gewiſſe Gebräuche als Gnadenmittel ausgedacht, ob ſie ſich gleich nicht in allen jenen Glaubensarten, ſo wie in der chriſtlichen, auf praktiſche Vernunftbegriffe und ihnen gemäſse Geſinnungen beziehen. Im muhammedaniſchen Glauben ſind es z. B. die fünf groſsen Gebote, das Waſchen, Beten, Faſten, Allmoſengeben und die Wallfahrt nach Mekka. Von dieſen wäre das Allmoſengeben wirklich ein Gnadenmittel, wenn es aus wirklich tugendhafter und religiöſer Geſinnung für Menſchenpflicht geſchähe; aber das, was man in der Perſon des Armen Gott zum Opfer darbringt, iſt oft ein von Andern erpreſstes Gut (R. 301).

9. Es kann nehmlich dreierlei Art von Wahnglauben geben, durch welchen wir die Grenzen unſerer Vernunft in Anſehung des Übernatürlichen, welches nach Vernunftgeſetzen weder ein Gegenſtand des theoretiſchen, noch des praktiſchen Gebrauchs iſt, überſchreiten:

a. der Glaube an Wunder, oder etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir nicht

für eine nach objectiven Erfahrungsgesetzen mögliche Begebenheit annehmen können, s. Wunder;

b. der Glaube an Geheimnisse, der Wahn, das unter unsere Vernunftbegriffe aufnehmen zu müssen, wovon wir uns selbst durch die Vernunft keinen Begriff machen können, s. Geheimniss; und

c. der Glaube an Gnadenmittel, der Wahn, durch den Gebrauch bloßer Naturmittel eine übernatürliche Wirkung (den Einfluss Gottes auf unsere Sittlichkeit) hervorzubringen, die für uns Geheimniss ist, s. Geheimniss.

Der Glaube an die Erfahrung der Gnadenwirkungen, oder übernatürlichen moralischen Einflüsse Gottes selbst, ist ein auf dem Gefühl beruhender schwärmerischer Wahn, und gehört zum Glauben an Wunder (R. 301. f).

10. Alle erkünstelte Selbsttäuschungen in Religionssachen, nach welchen man etwas Anderes an die Stelle der moralischen Gesinnungen zu setzen wähnt, haben einen gemeinschaftlichen Grund. Der Mensch wendet sich unter den drei göttlichen moralischen Eigenschaften (Heiligkeit, Gnade und Gerechtigkeit) unmittelbar an die Gnade, um so die abschreckende Bedingung zu umgehen, den Forderungen der Heiligkeit gemäß zu seyn. Ein guter Diener zu seyn ist mühsam (man hört da immer von Pflichten sprechen), er möchte daher lieber ein Günstling (Favorit) seyn (wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstoßen worden, alles durch Vermittelung irgend eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen dass der Mensch immer

der lose Knecht bleibt, der er war). Um sich aber auch wegen der Thunlichkeit dieser seiner Absicht mit einigem Scheine zu befriedigen, trägt er seinen Begriff von einem Menschen (zusammt seinen Fehlern), wie gewöhnlich, auf die Gottheit über, und so wie auch an den besten Obern von unserer Gattung die gesetzgebende Strenge, die wohlthätige Gnade und die pünctliche Gerechtigkeit sich in der Denkungsart eines solchen menschlichen Oberherrn bei Fassung seiner Rathschlüsse vermischen, man also nur der Gnade beizukommen suchen darf, um die beiden andern Eigenschaften zur Nachgiebigkeit zu stimmen; so hofft er dieses auch bei Gott auszurichten, indem er sich bloss an seine Gnade wendet. (Daher war es auch eine für die Religion wichtige Absonderung der gedachten Eigenschaften, oder vielmehr Verhältnisse Gottes zum Menschen, durch die Idee einer dreifachen Persönlichkeit, welcher jene drei Eigenschaften analogisch gedacht werden sollen, jede besonders kenntlich zu machen, s. Geheimniss, 18. ff.) (R. 311. f).

11. Der Mensch befleissigt sich zu diesem Ende aller erdenklichen Förmlichkeiten, um dadurch zu erkennen zu geben, wie sehr er die göttlichen Gebote verehre, damit er sie nur nicht beobachten dürfe. Damit aber auch seine thatenlosen Wünsche zur Vergütung der Uebertretung der göttlichen Gebote dienen mögen, ruft er: Herr! Herr! um nur nicht nöthig zu haben, den Willen des himmlischen Vaters zu thun, und so macht er sich von den Feierlichkeiten, im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnung, den Begriff, als von Gnadenmitteln an sich selbst; giebt sogar den Glauben, dass sie es sind, selbst für ein wesentliches Stück der Religion (der gemeine Mann für das Ganze derselben) aus, und überlässt es der allgütigen Vorsorge, aus ihm einen bessern Menschen zu machen, indem er sich der Frömmigkeit statt

der Tugend befleifsigt, f. **Frömmigkeit** (R. 312. f).

12. Der Wahn diefes vermeinten Himmelsgünftlings kann bis zur fchwärmerifchen Einbildung gefühlter befonderer Gnadenwirkungen in ihm fteigen (fogar bis zur Anmafsung der Vertraulichkeit eines vermeinten verborgenen Umgangs mit Gott). Dann ekelt ihm endlich gar die Tugend an, und wird ihm ein Gegenftand der Verachtung; daher es denn kein Wunder ift, wenn öffentlich geklagt wird: dafs Religion noch immer fo wenig zur Befferung der Menfchen beiträgt, und das innere Licht (unter dem Scheffel) diefer Begnadigten nicht auch äufserlich, durch gute Werke, leuchten will, und zwar (wie man nach diefem ihren Vorgeben wohl fordern könnte) vorzüglich vor andern natürlich ehrlichen Menfchen, welche die Religion nicht zur Erfetzung, fondern zur Beförderung der Tugendgefinnung (die in einem guten Lebenswandel thätig erfcheint) kurz und gut in fich aufnehmen. Der Lehrer des Evangeliums hat gleichwohl diefe äufseren Beweisthümer, durch äufsere Erfahrung, felbft an die Hand gegeben, woran, als an ihren Früchten, man fie und ein jeder fich felbft erkennen kann. Dafs es aber jene, ihrer Meinung nach, aufserordentlich Begünftigten (Auserwählten) dem natürlich ehrlichen Manne, auf den man im Umgange, in Gefchäften und in Nöthen vertrauen kann, im mindeften zuvorthäten, hat man noch nicht gefehen. Vielmehr halten fie, im Ganzen genommen, die Vergleichung mit diefem kaum aus. Das beweifet, dafs es nicht der rechte Weg fei, von der Begnadigung zur Tugend, fondern vielmehr von der Tugend zur Begnadigung fortzufchreiten (R. 313. f.).

Kant Religion innerhalb der Gr. I. Stück. Allgem. Anmerk. S. 64. — IV. Stück. Allgem. Anmerk. S. 296. ff.

Gnadenwirkung,

in der Religion, *effectus aut operatio gratiae, effet ou opération de la grace.* Die vermeinte innere Erfahrung des Ueberſinnlichen (R. 64*). Dieſe innere Erfahrung iſt vermeint, heiſst, man hat bloſs die Meinung, daſs man etwas erfahre, nehmlich übernatürliche moraliſche Einflüſſe. (R. 302), im Grunde aber iſt es eine leere Vorſtellung. Durch dieſes vermeint drückt alſo Kant aus, daſs die Gnadenwirkung kein Erfahrungsgegenſtand ſey, ſondern wer ſie dafür halte, durch einen Schein getäuſcht werde.

2. Was der Menſch im moraliſchen Sinne iſt oder werden ſoll, gut oder böſe, dazu muſs er ſich ſelbſt machen oder gemacht haben. Es muſs eine Wirkung ſeiner freien Willkühr (ſeines Vermögens, nach Belieben zu thun oder zu laſſen, ſo fern es mit dem Bewuſstſeyn des Vermögens ſeiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden iſt, und durch Beweguſachen, die nur von der Vernunft vorgeſtellt werden, beſtimmt werden kann) ſeyn; denn ſonſt könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder moraliſch gut noch moraliſch böſe ſeyn. Wenn es heiſst, er iſt gut geſchaffen, ſo kann das nichts mehr bedeuten, als, er iſt zum Guten erſchaffen, und die urſprüngliche Anlage im Menſchen iſt gut. Der Menſch iſt dadurch ſelbſt noch nicht gut. Sondern dadurch, daſs er die Triebfedern zum Guten, die dieſe Anlage enthält, in ſeine Maxime aufnimmt, oder ſichs zum Grundſatze macht, darnach zu handeln, oder nicht, welches ſeiner freien Wahl gänzlich überlaſſen ſeyn muſs, macht er, daſs er gut oder böſe wird. Geſetzt, zum Gut- oder Beſſerwerden ſei noch eine übernatürliche Mitwirkung (Gnadenwirkung) nöthig (ſie mag nun in der Verminderung der Hinderniſſe beſtehen, oder auch poſitiver

Beiſtand ſeyn), ſo muſs ſich doch der Menſch vorher würdig machen, ſie zu empfangen, und dieſe Beihülfe annehmen (welches nichts geringes iſt, d. i. es in ſeine Maxime aufnehmen, die poſitive Kraftvermehrung nicht unbenutzt zu laſſen (R. 48. f).

3. Wie es nun möglich ſei, daſs ein natürlicherweiſe böſer Menſch (der ſich böſe findet, und dieſes ſich ſelbſt zuſchreiben muſs, ob er wohl nicht wiſſen mag, wie er es geworden iſt) ſich ſelbſt zum guten Menſchen mache, das überſteigt alle unſere Begriffe; denn wie kann ein böſer Baum gute Früchte bringen? Allein es hat doch wirklich ein urſprünglich, der Anlage nach, guter Baum arge Früchte hervorgebracht, und der Verfall vom Guten ins Böſe, wenn man wohl bedenkt, daſs dieſes aus der Freiheit entſpringt, iſt nicht begreiflicher, als das Wiederaufſtehen aus dem Böſen zum Guten. Der der Anlage nach gute Baum iſt es nehmlich noch nicht der That nach; denn wäre er es, ſo könnte er freilich nicht arge Früchte bringen; und wenn der Menſch die für das moraliſche Geſetz in ihn gelegte Triebfeder in ſeine Maxime aufgenommen hat, wird er ein guter Menſch, der Baum aber ſchlechthin ein guter Baum, genannt. Da wir nun jene angeführte Erfahrung für uns haben, ſo kann die Möglichkeit nicht beſtritten werden, daſs ein guter Baum arge Früchte und ein böſer Baum gute Früchte bringen könne. Denn ungeachtet jenes Abfalls, erſchallt doch das Gebot: wir ſollen beſſere Menſchen werden, unvermindert in unſerer Seele; folglich müſſen wir es auch können, ſollten wir uns auch durch unſer Thun nur eines für uns unerforſchlichen höheren Beiſtandes empfänglich machen. — Freilich muſs hierbei vorausgeſetzt werden, daſs ein Keim des Guten in ſeiner ganzen Reinigkeit übrig geblieben ſei, und nicht vertilgt oder verderbt werden konnte, welcher gewiſs nicht die Selbſtliebe, d. i. ein unbedingtes Wohlwollen gegen und ein eben ſolches Wohlge-

fallen an ſich ſelbſt, iſt. Denn die Selbſtliebe, als Princip aller unſerer Maximen angenommen, iſt gerade die Quelle alles Böſen (R. 49. ff.), ſ. Selbſtliebe.

4. Die Wiederherſtellung der urſprünglichen Anlage zum Guten in uns iſt alſo nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn dieſe (die in der Achtung fürs moraliſche Geſetz beſteht) haben wir nie verlieren können, und wir würden ſie auch (wäre ſie einmal verloren) nie wieder erwerben können. Sie iſt alſo nur die Herſtellung der Reinigkeit dieſer Triebfeder, als oberſten Grundes aller unſerer Maximen, nehmlich daſs dieſelbe nicht bloſs mit andern Triebfedern (den Neigungen) verbunden (oder wohl gar dieſen als Bedingungen untergeordnet), ſondern in ihrer ganzen Reinigkeit als für ſich zureichende Triebfeder der Beſtimmung der Willkühr in dieſelbe aufgenommen werden ſoll. Das urſprünglich Gute iſt die Heiligkeit der Maximen in Befolgung ſeiner Pflicht, wodurch der Menſch auf dem Wege iſt, ſich der Heiligkeit im unendlichen Fortſchritt zu nähern.

Der zur Fertigkeit gewordene feſte Vorſatz in Befolgung ſeiner Pflicht heiſst auch Tugend, der Legalität (äuſsern Geſetzmäſsigkeit) nach, als ihrem empiriſchen Charakter (eigenthümlichen Beſchaffenheit ihres Willens, ſo wie ſie ſich in äuſsern Handlungen zeigt, die Sinnesart, *virtus phaenomenon*); dieſe hat alſo die beharrliche Maxime geſetzmäſsiger Handlungen, die Triebfeder dazu ſei übrigens, wie ſie wolle. Daher wird Tugend (in dieſem Sinne) nach und nach erworben, und heiſst Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Geſetzes), durch die der Menſch vom Hange zum Laſter durch allmählige Reformen (Verbeſſerungen) ſeines Verhaltens und Befeſtigung ſeiner Maximen in einen entgegengeſetzten Hang

übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Aenderung der Sitten. So findet sich der Mensch tugendhaft, wenn er gewöhnlich seine Pflicht thut, obwohl nicht um der Pflicht willen; z. B. der Mäfsige um seiner Gesundheit, der Wahrheitredende um seiner Ehre, der Gerechthandelnde um seiner Ruhe willen, Alle nach dem gepriesenen Glückseligkeitsprincip. Dafs aber Jemand nicht blofs ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibeln Charakter (so wie sein Charakter an sich seyn mag, wenn er wirklich nach Freiheitsgesetzen wirkt, nach der Denkungsart, *virtus noumenon*) werde, welcher blofs der Vorstellung der Pflicht zur Triebfeder bedarf, das kann nicht durch allmählige Reform, sondern mufs durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen (einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; er kann nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung und Aenderung des Herzens ein neuer Mensch werden. Es sei denn, dafs Jemand geboren werde aus dem Wasser und Geist (eine sprüchwörtliche Redensart, aus 1. Mos. 1, 2. entstanden, wenn nicht eine gänzliche Umformung mit ihm vorgeht, wie einst mit der Erde, als der Geist Gottes, eigentlich ein Sturmwind, auf dem Wasser schwebete), so kann er nicht in das Reich Gottes kommen (ein wahrhaftig moralisch guter Mensch werden) (R. 53. f).

5. Ist nun aber der Mensch im Grunde seiner Maximen verderbt, wie kann er dann durch eigene Kräfte eine solche Revolution hervorbringen und ein guter Mensch werden? Aber doch gebietet die Pflicht, es zu seyn, sie gebietet uns aber nichts, als was uns thunlich ist. Es mufs folglich dem Menschen die Revolution für seine Denkungsart, und die allmählige Reform für seine Sinnesart, (welche

der Denkungsart Hindernisse entgegenstellt) möglich seyn. Das ist, der Mensch muss den obersten Grund seiner Maximen, durch den er ein böser Mensch war, vermittelst einer einzigen unwandelbaren Entschliessung umkehren, und so einen neuen Menschen anziehen. Dann ist er, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject geworden. Aber ein wirklich guter Mensch ist er nur im continuirlichen Werden und Wirken, das heisst, er kann hoffen, dass er bei jener Reinigkeit und Festigkeit des Princips, welches er sich durch jene Entschliessung zur obersten Maxime seiner Willkühr genommen hat, sich auf dem guten (obwohl schmalen) Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Bessern befinde. Dies ist für Gott (der den intelligibeln Grund des Herzens, d. i. alle Maximen der Willkühr, durchschauet, für den also, da er nicht in der Zeit erkennt, und nicht auf den empirischen Fortschritt in der Zeit, sondern auf den intelligibeln Grund desselben sieht, diese Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist) so viel, als wirklich ein guter (ihm gefälliger) Mensch seyn; und insofern kann diese Veränderung als Revolution betrachtet werden; für die Beurtheilung der Menschen aber ist sie nur als ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern, mithin als eine allmählige Reform des Hanges zum Bösen, anzusehen (R. 54. f).

6. Die moralische Bildung des Menschen muss folglich nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart, und von Gründung eines Charakters anfangen. Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch (sogar ein Kind) fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unächter Triebfedern aufzufinden; da denn die Handlung bei ihm augenblicklich allen moralischen Werth verliert. Diese Anlage zum Guten wird dadurch unvergleichlich cultivirt, dass man seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus

den wirklichen Triebfedern guter Menſchen (was die Geſetzmäſsigkeit derſelben betrifft) beurtheilen läſst, ſo daſs Pflicht bloſs für ſich ſelbſt in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anfängt. Allein tugendhafte Handlungen bewundern zu lehren, bringt nicht die zur Erhaltung des Gemüths des Lehrlings fürs moraliſch Gute nöthige Stimmung hervor. Denn jede tugendhafte Handlung iſt Pflicht, die Erfüllung der Pflicht aber verdient nicht bewundert zu werden. Vielmehr iſt dieſe Bewunderung eine Abſtimmung unſers Gefühls für Pflicht, gleich als ob der Gehorſam gegen ſie etwas Auſserordentliches und Verdienſtliches wäre (R. 55. ff).

7. Aber eins iſt in unſerer Seele, welches (wenn wir es recht ins Auge faſſen) wir nicht aufhören können, mit der höchſten Verwunderung zu betrachten, und wo die Bewunderung rechtmäſsig und zugleich ſeelenerhebend iſt, und das iſt: die urſprüngliche moraliſche Anlage in uns überhaupt. Was iſt das in uns (kann man ſich ſelbſt fragen), wodurch wir von der Natur durch ſo viele Bedürfniſſe beſtändig abhängige Weſen doch zugleich über dieſe in der Idee einer urſprünglichen Anlage (in uns) ſo weit erhoben werden, daſs wir ſie insgeſammt für nichts und uns ſelbſt des Daſeyns für unwürdig halten, wenn wir ihrem Genuſſe (der uns doch allein das Leben wünſchenswerth machen kann) einem Geſetze zuwider nachhängen ſollten, durch welches unſere Vernunft ohne alle Verheiſſung und Drohung ſo mächtig gebietet? Das Gewicht dieſer Frage muſs ein jeder Menſch von der gemeinſten Fähigkeit (der vorher von der Heiligkeit, die in der Idee der Pflicht liegt, belehrt worden, ſich aber nicht bis zur Nachforſchung des Begriffs der Freiheit, welcher allererſt aus dieſem Geſetze hervorgeht, verſteigt) innigſt fühlen. Selbſt die Unbegreiflichkeit dieſer eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muſs auf das Gemüth bis zur

Begeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen aus Pflicht stärken. Dieses Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung öfter rege zu machen, ist als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen vorzüglich anzupreisen, weil es dem angebornen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkühr gerade entgegen wirkt, um in der unbedingten Achtung fürs Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern, und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen (R. 56. ff).

8. Aber dieser Wiederherstellung durch eigene Kraftanwendung steht ja der Satz von der angebornen Verderbtheit des Menschen für alles Gute gerade entgegen? Wir können bloss die Möglichkeit dieser Wiederherstellung nicht einsehen, weil sie aus Freiheit entspringt; daraus folgt aber nicht, dass sie unmöglich sei. Denn wir sollen bessere Menschen werden; folglich muss es uns auch möglich seyn. Der Satz vom angebornen Bösen ist in der moralischen Dogmatik (dem Inbegriff der Lehrsätze, die das Handeln betreffen) von gar keinem Gebrauch; er hat keinen Einfluss auf die Vorschriften derselben. In der moralischen Ascetik (dem Inbegriff der Lehrsätze, welche die Ausübung und Cultivirung des Tugendvermögens betreffen) aber ist dieser Satz von Folgen; denn nach ihm müssen wir in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen moralischen Anlage zum Guten von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkühr in Annehmung ihrer Maximen der sittlichen Anlage zuwider anheben, und mit der unablässigen Gegenwirkung gegen diesen Hang fortfahren. Die Umwandlung der Gesinnung des bösen Menschen in die eines guten ist also in der Veränderung des obersten innern Grundes der Annehmung aller seiner Maximen (des Herzens) dem sittlichen Gesetze gemäss zu setzen. Dies muss dem

Menschen möglich seyn, weil er es soll, und nur nach dem, was er hierbei selbst thut, ist er moralisch gut (R. 59. ff.).

9. Wider diese Zumuthung der Selbstbesserung bietet nun die zur moralischen Bearbeitung von Natur verdrossene Vernunft, unter dem Vorwande des natürlichen Unvermögens, allerlei unlautere Religionsideen auf, wozu gehört: Gott selbst das Glückseligkeitsprincip zur obersten Bedingung seiner Gebote anzudichten. Man kann aber alle Religionen eintheilen in die der Gunstbewerbung (des bloſsen Cultus) und die moralische (des guten Lebenswandels). Nach der erstern schmeichelt sich entweder der Mensch: Gott könne ihn wohl ohne Besserung ewig glücklich machen (durch Erlassung seiner Verschuldungen); oder auch: Gott könne ihn wohl auf seine Bitte und ohne sein Zuthun (durch seine Gnadenwirkungen) zum bessern Menschen machen, welches ein (von aller Selbstthätigkeit) ganz leerer Wunsch ist. Nach der moralischen Religion aber (dergleichen unter allen öffentlichen, die es je gegeben hat, allein die christliche ist) ist es ein Grundsatz, daſs ein Jeder wirklich selbst nach seiner Besserung aus allen Kräften trachten müsse *), nur dann könne er Ergänzung seines Unvermögens durch höhere Mitwirkung (Gnadenwirkungen) hoffen. Worin diese Gnadenwirkungen bestehen, bedürfen die Menschen nicht zu wissen, und sich zu allen Zeiten gleiche Begriffe davon zu machen, aber wohl, was sie selbst zu thun haben, um dieses Beistandes würdig zu werden (R. 61. ff.).

10. Innere Erfahrungen von solchen Gnadenwirkungen haben, ist Schwärmerei; und diese

---

*) Luc. 19, 12 — 16.

Gnadenwirkungen durch gewisse Mittel (Gnadenmittel) herbeirufen wollen, ist Thaumaturgie (Zauberei, s. Afterdienst, 11.) und kann nicht in die Maximen der Vernunft aufgenommen werden. Denn sie theoretisch woran kennbar zu machen (dass sie Gnaden- nicht innere Naturwirkungen sind) ist unmöglich; die Voraussetzung aber einer praktischen Benutzung dieser Idee ist ganz sich selbst widersprechend. Sollen wir nehmlich die Gnadenwirkungen benutzen, so müssen wir das Gute (diese Benutzung) selbst thun; sollen wir sie aber bloss erwarten, so hiesse das, sie durch Nichtsthun erwerben, welches sich widerspricht. Wir können also Gnadenwirkungen einräumen, aber sie nicht in unsere Maxime aufnehmen, weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauch (R. 64).

Kant Relig. innerh. der Gr. I. St. Allgem. Anmerk. S. 48. ff. S. 64.

Gnadenreich,

s. Reich.

Gott,

Gottheit, Θεος, *deus*, *dieu*. Ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist (P. 226). Dass ein solches Wesen sei, ist das Fundament aller wahren Religion; denn Religion ist die Erkenntniss unsrer Pflichten, als göttlicher Gebote (P. 233. U. 477. R. 229.). Wäre also kein Gott, so könnte es zwar noch immer Wesen geben, die ihre Pflichten für göttliche Gebote erkennten, aber diese Erkenntniss wäre falsch, und eine wahre Religion wäre unmöglich, und folglich auch alle öffentliche Religion auf ein Hirngespinst gegrün-

det. Es ist aber die Beantwortung der Frage, ob es ein solches Wesen gebe, eine der drei unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft, und die Metaphysik (die Wissenschaft von dem, was *a priori* aus blossen Begriffen erkannt werden kann) ist mit allen ihren Zurüstungen eigentlich auf die Beantwortung dieser Frage, als etwas, das hauptsächlich zu ihrer Endabsicht gehört, gerichtet (C. 7).

2. Es kömmt aber hier alles darauf an, ob der angegebene Begriff von Gott einen Gegenstand habe, der nicht, wie der Begriff selbst, wiederum bloss ein Gedanke im innern Sinn sei, sondern entweder durch die äussern Sinne angeschauet werden könne, oder ein nicht sinnlicher Gegenstand sei. Der Begriff Gott gehört nun zu den Erkenntnissen, die das Feld aller möglichen Erfahrungen verlassen, er ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, für den kein angemessenes Beispiel in irgend einer Erfahrung zu finden ist; ein Begriff, dessen Gegenstand ausser dem Felde aller Erfahrung liegt (C. 6. *A priori*, 22. ff.). Es ist ein Gott, oder Gott ist da, ist vorhanden, existirt, kann durchaus nicht heissen: er ist irgendwo (im Raum) oder irgendwann (in der Zeit). Denn da Raum und Zeit zur Natur gehören, von der er der Urheber seyn soll, so müsste er, wäre er in Raum und Zeit, selbst zur Natur gehören, von der er doch der Urheber seyn soll, folglich sich selbst hervorgebracht haben, und also (als Ursache) eher gewesen seyn, als er sich (als seine Wirkung) hervorgebracht hätte. Sollte aber Raum und Zeit nicht zur Natur gehören, sondern eher gewesen seyn, als sie, vielleicht ewig, und Gott sich so in denselben befinden, so wäre die Natur abhängig von einem Dinge (Raum und Zeit), das unabhängig von Gott existirte, ja von welchem Gott, als in demselben befindlich, seiner Natur nach selbst abhängig wäre. Dann wäre Gott nicht nur selbst (durch Raum und Zeit) beschränkt, sondern

auch nicht Urheber, ſondern nur Baumeiſter der Welt, indem Zeit und Raum ſeine Macht dahin beſchränkt hätten, ſie ſo zu machen, als es die Natur der Zeit und des Raums erlaubt hätten. Aus dieſen Gründen iſt man ſorgfältig darauf bedacht geweſen, zu behaupten, Gott ſei nicht im Raum (an irgend einem Ort, irgendwo), und exiſtire nicht in der Zeit (zu irgend einer Zeit, irgendwann). So gegründet aber und durchaus nothwendig dieſe Behauptung auch iſt, ſo hat man doch kein Recht zu derſelben, wenn man zugleich behauptet, daſs die ſinnlichen Gegenſtände im Raum, die Cörper, Dinge an ſich ſelbſt ſind und nicht bloſs ſinnliche Vorſtellungen. Denn alsdann macht man Raum und Zeit zu Formen der Dinge an ſich ſelbſt, und zwar zu ſolchen, ohne welche die Dinge nicht vorhanden ſeyn können, ſo daſs man zwar ein Ding nach dem andern aus denſelben wegnehmen kann, aber Raum und Zeit immer noch übrig bleiben. Müſſen nun die Dinge an ſich ſelbſt (und das kann man nicht läugnen, wenn man die Cörper und die denkenden Weſen, ſo wie wir ſie in ihren Wirkungen kennen, für die Dinge an ſich ſelbſt hält) in Raum und Zeit (irgendwo und irgendwann) ſeyn, ſo muſs es auch Gott ſeyn (wie es auch Cruſius, ganz conſequent, behauptete (ſ. Cruſius, 2). Dieſen Schwierigkeiten zu entgehen, iſt nun kein anderes Mittel, als zuzugeben, daſs Raum und Zeit nicht die Formen der Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſondern bloſs Formen der ſinnlich anſchauenden Weſen. Wir ſchauen ſinnlich an in Raum und Zeit heiſst, die Gegenſtände unſrer Erkenntniſs ſind unſere Vorſtellungen, aber dieſe unſere Vorſtellungen entſpringen, weswegen ſie eben ſinnliche heiſsen, nicht dadurch, daſs wir ſie anſchauen, ſondern unſer Anſchauen wird erſt dadurch möglich, daſs wir ſolche Vorſtellungen, durch Eindrücke, die der Gegenſtand auf unſere Sinne macht, erhalten. Dieſe unſere Fähigkeit, ſolche ſinnliche Eindrücke zu erhalten, hat aber die Beſchaffenheit, daſs wir nur zweierlei Arten von ſinnlichen Vorſtel-

lungen erhalten können, räumliche (Cörper), oder solche, die bloss in der Zeit sind (Vorstellungen des innern Sinnes, z. B. Begriffe, Gefühle u. s. w.). Giebt es nun einen Gott, einen Urheber der Natur, so kann er nicht eine blosse Vorstellung in unsern Sinnen (weder Cörper, noch blosser Begriff), und also auch nicht in Raum und Zeit, den blossen Formen unserer sinnlichen Vorstellungen, sondern er muss ein Ding an sich selbst (das ausser unsern Sinnen und nicht als blosse Vorstellung derselben vorhanden ist) seyn (C. 71. f.).

3. Man kennt in der Metaphysik eigentlich drei Hauptbegriffe von Gott, er wird gedacht entweder als die schlechthin nothwendige Weltursache (das absolut nothwendige Wesen), oder als das allervollkommenste Wesen (das transscendentale Ideal), oder als der Welturheber (Weltursache durch Verstand und Willen). Nach diesen drei Begriffen wollen wir das nöthigste über Gottes Daseyn unter eigene Abschnitte bringen.

Gott,

als die schlechthin nothwendige Weltursache.

4. Betrachten wir Erscheinungen als gegeben, so fordert die Vernunft jederzeit die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen, mithin eine schlechthin (d. i. in aller Absicht) vollständige Synthesis (Verknüpfung der Erscheinungen), wodurch die Erscheinungen nach Verstandesgesetzen exponirt werden können (C. 443). Ein solches absolut Erstes der Reihe in Ansehung der Reihe der Bedingungen des Daseyns veränderlicher Dinge, oder dasjenige Daseyn, das nicht mehr zufällig ist, oder kein anderes Daseyn,

durch welches es ist, voraussetzt, heisst die absolute Naturnothwendigkeit (*necessitas naturae absoluta*) (C. 446). Sie ist eigentlich nur das Unbedingte, was die Vernunft in der, reihenweise, und zwar regressiv, fortgesetzten Synthesis des Bedingten im Daseyn oder der zufälligen Dinge sucht, oder das absolute Daseyn (C. 443. ff. 447. 589.). Bedingt heisst, was irgend worin von etwas anderm, welches seine Bedingung heisst, abhängt. Was im Daseyn bedingt ist, d. i. in Ansehung seines Daseyns wovon abhängt, heisst zufällig. Nun hängt alles, was in der Natur da ist, in Ansehung dieses seines Daseyns von etwas anderm, nehmlich von seiner Ursache, ab, oder ist zufällig; seine Ursache ist aber jederzeit wieder zufällig; die Vernunft sucht nun die absolute Vollständigkeit dieser Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung, das ist, ein solches Daseyn, von dem zwar alles andere Daseyn abhängt, das aber kein anderes Daseyn weiter voraussetzt. Wenn man sich diese Reihe von vorhandenen Dingen in der Einbildung vorstellt, so hat man eine absolut totale Reihe von vorhandenen Dingen in Ansehung des Daseyns derselben, d. i. eine solche, in der in aller Absicht kein vorhandenes Ding fehlt, das zur Erklärung der Möglichkeit des Daseyns der übrigen nöthig wäre, in der also auch das oberste, d. i. dasjenige, dessen Daseyn von keinem andern weiter herrührt und abhängt, oder welches ein unbedingtes (absolutes) Daseyn hat, enthalten ist. Allein diese schlechthin vollendete Verknüpfung der Erscheinungen unter einander (Synthesis) ist nur eine Idee, d. i. die Forderung unserer Vernunft, welche stets Vollständigkeit sucht, macht, dass wir uns auch eine solche Vollständigkeit der Dinge in Ansehung der Bedingungen ihres Daseyns durch die Einbildungskraft, und also auch die Vernunftidee eines Dinges, das ein unbedingtes oder absolutes Daseyn hat, vorzustellen suchen; aber man kann, wenigstens zum voraus, nicht wissen, ob ein solches unbedingt

nothwendiges Ding bei Erscheinungen auch möglich ist. Wenn man sich alles durch die bloſs reinen Verstandesbegriffe der Zufälligkeit und Nothwendigkeit vorstellt, so kann man allerdings sagen, daſs zu einem gegebenen zufälligen Daseyn auch die ganze Reihe der zufälligen Bedingungen gegeben sei, unter welchen es vorhanden ist (C. 443. ff.).

5. Es sei ein Baum vorhanden, so hat dieser Baum ein bedingtes Daseyn, oder er ist zufällig; denn daſs er vorhanden ist, war nicht möglich, wenn nicht vorher andere Dinge da waren, durch deren Daseyn auch sein Daseyn möglich wurde. Diese Dinge sind z. B. das Samenkorn, das in die Erde kam, der Wind, der es dahin wehete, die Erde, der Regen, der Sonnenschein, die Entwickelung des Samenkorns zur Pflanze, u. s. w. Alle diese Dinge muſsten vorhanden seyn; allein auch sie hatten ein bedingtes Daseyn und waren zufällig. Hierdurch entsteht nun eine Reihe von veränderlichen Dingen, die in Ansehung ihres Daseyns zufällig sind, oder vielmehr eine Reihe von Bedingungen des Daseyns jenes Baums, die sich einander bedingt machen, und wodurch alle diese Dinge mit sammt dem Baume zufällig sind. Die successive Synthesis dieser Bedingungen des Daseyns in Ansehung des Begriffs der Zufälligkeit soll nun im Regressus oder im Rückgang vom Daseyn des Baums zum Daseyn eines Samenkorns, des Windes u. s. w. vollständig seyn, s. Unbedingtes. Die Möglichkeit der Vollständigkeit dieser Reihe von Bedingungen des Daseyns in Ansehung des Begriffs der Zufälligkeit, d. i. ob man in der Natur, wenn man vom Daseyn des Baums auf das Daseyn aller der Dinge zurückgehen könnte, von deren Daseyn das Daseyn des Baumes abhing, endlich auf ein solches Ding kommen würde, welches in Ansehung des Daseyns das absolut erste vorhandene Ding wäre, d. h. auf ein solches Daseyn, das weiter kein Daseyn nöthig hatte, wodurch es möglich wurde, dies ist uns, die wir jetzt keine Facta an-

nehmen, sondern aus Gründen diese Sache untersuchen wollen, noch ein Problem (eine unentschiedene Aufgabe). Allein die Idee dieser Vollständigkeit liegt doch in der Vernunft, die Vernunft macht sich eine Vorstellung von der Vollendung dieser Reihe von Existenzen; es mag nun übrigens möglich seyn, oder nicht, in der Natur eine solche Erscheinung zu finden, von der man sagen könnte, es ist wirklich ein absolut nothwendiges Ding, dessen Daseyn nicht weiter vom Daseyn eines andern Dinges abhängt (C. 444).

6. Die Idee der absoluten Naturnothwendigkeit ist ein Weltbegriff (oder, welches dasselbe sagen will, eine kosmologische Idee), und zwar einer von denen, die Kant transscendente Naturbegriffe nennt, denn er macht die Vorstellung von der Vollständigkeit der Bedingungen des Daseyns möglich, treibt aber die Synthesis derselben bis zu einem Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt, s. Freiheit, 6.

7. Nimmt man, gegen Kants kritischen Idealismus, an, dass die Dinge in der Natur nicht Erscheinungen, sondern Dinge an sich sind, so kann man eben so unumstösslich beweisen, dass ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil oder als Ursache zur Welt gehört, als, dass es kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache giebt (C. 480. ff. M. I, 540, 542).

8. Der Beweis nehmlich dafür, dass es alsdann ein absolut erstes Daseyn, oder ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil oder als Ursache der Welt geben muss, ist kürzlich dieser: Die ganze vergangene Zeit fasst die ganze Reihe der Bedingungen und also auch das Unbedingte in sich. Dieses Unbedingte gehört durchaus zur vollständi-

gen Reihe der Bedingungen, und ist, da alles andere zufällig ist, allein absolut nothwendig. Dieses Nothwendige gehört aber selbst zur Sinnenwelt, sonst wäre es nicht in der Zeit, da es doch als der Anfang einer Reihe von Veränderungen vor denselben, das ist, in der Zeit seyn muss. Es mag übrigens die ganze Weltreihe selbst oder ein Theil derselben dieses schlechthin Nothwendige seyn (M. I, 541. C. 480. 482).

9. Der Beweis dafür, dass es, wenn die Dinge in der Natur Dinge an sich sind, kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch ausser derselben als ihre Ursache, giebt, ist folgender: Gesetzt, die Welt selbst, oder auch etwas in der Welt sei ein solches schlechthin nothwendiges Wesen, so würde in der Reihe ihrer Veränderungen entweder ein Anfang seyn, der unbedingt nothwendig, mithin ohne Ursache wäre, welches dem dynamischen Gesetze der Bestimmung aller Erscheinungen in der Zeit widerstreitet, dass alle Veränderung in der Welt ihre Ursache haben muss. Oder gesetzt, die Reihe der Veränderungen in der Welt wäre ohne allen Anfang, und obgleich in allen ihren Theilen zufällig und folglich bedingt, im Ganzen dennoch schlechthin nothwendig und unbedingt, so widerspricht sich dieses. Denn das Daseyn einer Menge kann nicht nothwendig seyn, wenn kein einziger Theil derselben ein an sich nothwendiges Daseyn besitzt. Ein schlechthin nothwendiges Ganze aus lauter zufälligen Theilen ist ein Widerspruch. Folglich existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen in der Welt als ihre Ursache, weder als Theil derselben, noch ist die Welt selbst ein solches absolut nothwendiges Wesen (C. 481. M. I, 542). Es existirt aber auch kein schlechthin nothwendiges Wesen ausser der Welt als ihre Ursache. Denn gesetzt, es gebe eine schlechthin nothwendige Welturfache

ausser der Welt, so würde dieselbe, als das oberste Glied in der Reihe der Ursachen der Weltveränderungen, das Daseyn der letztern und ihre Reihe zuerst anfangen. Die schlechthin nothwendige Weltursache müsste die Reihe der Weltveränderungen als ihre Wirkung anfangen. Nun müsste diese Weltursache alsdann auch anfangen zu handeln, und ihre Causalität würde in die Zeit, eben darum aber in den Inbegriff der Erscheinungen (die Welt) gehören. Folglich könnte diese Weltursache, gegen die Voraussetzung, nicht ausser der Welt seyn. Folglich ist weder in der Welt, noch ausser der Welt irgend ein schlechthin nothwendiges Wesen als ihre Ursache zu finden (C. 482. f. M. I, 543).

10. Anmerkung zur Behauptung, es gebe ein schlechthin nothwendiges Wesen. Das Argument ist kosmologisch, d. i. der Beweis wird dadurch geführt, dass man von dem Daseyn einer bedingten Erscheinung in der Welt auf das Daseyn eines Unbedingten schliesst, welches also nicht in der Erscheinung wahrgenommen, sondern durch einen Vernunftbegriff gedacht wird, von dem eben durch diesen Schluss bewiesen werden soll, dass er nicht leer ist, sondern dass es einen solchen Gegenstand giebt, als durch ihn gedacht wird. Den Beweis für das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens aus der blossen Idee eines obersten Wesens zu versuchen, gehört zur folgenden Betrachtung Gottes, als des allervollkommensten Wesens. Bei diesem Beweise liegt nehmlich ein ganz anderes Princip zum Grunde, wie wir bei dem Vortrage desselben sehen werden (C. 484. M. I, 544).

11. Der reine kosmologische Beweis, den wir jetzt (in 8) geführt haben, und welcher von dem kosmologischen Beweise aus der blossen Idee eines obersten Wesens wohl zu unterscheiden ist,

der im folgenden Abschnitt dieses Artikels vorkommt (59. ff.), kann nicht entscheiden, ob das schlechthin nothwendige Wesen die Welt, oder ein von der Welt verschiedenes, obwohl zur Welt, als Theil derselben, gehöriges Wesen, also bloss die Ursache der Welt sei. Denn um das auszumitteln, dazu werden Grundsätze erfordert, die nicht mehr kosmologisch sind, die nicht von Erscheinungen hergenommen sind, sondern aus Begriffen entspringen, nehmlich den des Zufälligen und Nothwendigen. Dies macht aber die Untersuchung bloss transscendent (treibt sie über alle Erfahrung hinaus), und gehört also zur folgenden Untersuchung über Gott als das allervollkommenste Wesen (C. 484. M. I, 545).

12. Wenn man aber einmal den Beweis kosmologisch anfängt, d. h. eine Reihe von Erscheinungen und den Regressus (Rückgang) in derselben, nach Erfahrungsgesetzen der Causalität, zum Grunde legt, so kann man nicht von dieser Erfahrungsreihe abspringen, und auf etwas (die blosse reine Kategorie der Ursache) kommen, was gar kein Glied der Reihe (der Erscheinungen) ist. Denn die Bedingung muss doch dieselbe Bedeutung haben, in welcher sie im Verhältniss des Bedingten zu seiner Bedingung genommen wird. Nun wird in der Reihe, welche auf die höchste Bedingung im continuirlichen Fortschritte führen soll, die Bedingung als Natururſache genommen, d. i. als Ursache in der Erscheinung. Folglich muss die Bedingung auch diese Bedeutung behalten, und das schlechthin nothwendige Wesen das oberste Glied der Weltreihe (Reihe der Erscheinungen) seyn (C. 485. f. M. I, 550).

13. Gleichwohl hat man sonst in diesem Beweis einen solchen Absprung (μετάβασις εἰς ἀλλο γενος) gethan. Man schloss nehmlich aus den Veränderungen in der Welt auf die Abhängigkeit

derselben von empirischen Bedingungen. Dies war auch ganz recht, und man bekam nun eine aufsteigende Reihe von empirischen Bedingungen, durch welche alles in der Welt, wie es seyn muss, empirisch zufällig in seinem Daseyn wird. In dieser Reihe fand man nun aber kein erstes Glied, es fehlte in derselben an einem ersten Anfang im Daseyn, an einem obersten Gliede alles zufälligen Daseyns. Und so sprang man nun vermittelst der reinen Kategorie der Ursache auf eine intelligibele Reihe über, und stellte sich eine Ursache als die oberste vor, die schlechthin nothwendig ist, ohne dazu in der Reihe der Erscheinungen einen Gegenstand zu haben, und nannte alsdann diesen Beweis, der dann nicht mehr rein kosmologisch ist, sondern auf blosse Begriffe (von Zufälligkeit und Nothwendigkeit) überspringt, den Beweis von der Zufälligkeit der Welt (*a contingentia mundi*) (C. 486. M. I, 551).

14. Dieses Verfahren ist aber ganz widerrechtlich, denn die Veränderung beweiset wohl empirische Zufälligkeit, aber nicht intelligibele. Denn zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen contradictorisches Gegentheil möglich ist. Die Veränderung beweiset nun wohl, dass das, was vorhanden ist, zu einer andern Zeit auch nicht vorhanden seyn kann, weil es verändert wird, d. i. wirklich zu einer andern Zeit nicht vorhanden ist, welcher Uebergang vom Daseyn zum Nichtseyn eine Erfahrungsursache erfordert, dies ist die Zufälligkeit in der Erfahrung; aber sie beweiset nicht, dass das, was vorhanden ist, zu derselben Zeit, auch nicht vorhanden seyn könnte, dies wäre die Zufälligkeit, wie sie sich der Verstand, durch den blossen Begriff der Zufälligkeit, denkt, oder die intelligibele Zufälligkeit. Folglich kann die Veränderung auch nicht auf das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens nach der blossen reinen Kategorie führen.

Die Veränderung führt blofs auf Urfachen in der Zeit, nach dem Gefetze, dafs alle Veränderung ihre Urfache hat, und eine solche mufs auch die abfolut erfte feyn, wenn fie auch als folche für fchlechthin nothwendig angenommen wird. Folglich läfst fich auf diefem Wege nicht beweifen, dafs das fchlechthin nothwendige Wefen nicht zur Welt gehöre, vielmehr folgt daraus, dafs es als Theil oder als Urfache (welches unentfchieden bleibt) zur Welt gehört (C. 487. f. M. I, 552).

15. Anmerkung zur Behauptung, es gebe kein fchlechthin nothwendiges Wefen. Die Schwierigkeiten wider das Dafeyn eines fchlechthin nothwendigen Wefens müffen bei diefem Beweife kosmologifch feyn, d. i. fie müffen fich nicht etwa auf blofse Begriffe vom nothwendigen Dafeyn eines Dinges überhaupt gründen, denn alsdann wären fie ontologifch, fondern fie müffen aus der Caufalverbindung mit einer Reihe von Erfcheinungen, um zu derfelben eine unbedingte Bedingung (nehmlich eine fchlechthin nothwendige Urfache) anzunehmen, entfpringen. Es mufs fich nehmlich zeigen, dafs das Auffteigen in der Reihe der Urfachen der Sinnenwelt nie bei einer empirifch unbedingten Bedingung endigen könne; und dafs das kosmologifche Argument aus der Zufälligkeit der Weltzuftände, laut ihrer Veränderungen, wider die Annehmung einer erften und die Reihe fchlechthin zuerft anhebenden Urfache ausfalle (C. 485. M. I, 553).

16. Es zeigt fich an diefer Antinomie ein befonderer Contraft, d. i. eine Aufmerkfamkeit erregende Nebeneinanderftellung zweier dem Anfehen nach einander contradictorifch entgegengefetzter Behauptungen, die doch beide aus einem und demfelben Grunde bewiefen werden. Nehmlich in der Thefis wird aus demfelben Beweisgrunde das Dafeyn des Urwefens gefchloffen, aus welchem in der

Antithesis das Nichtseyn desselben geschlossen wird. Es giebt ein schlechthin nothwendiges Wesen (die Thesis) und es giebt kein schlechthin nothwendiges Wesen (die Antithesis), beides aus demselben Grunde, weil die ganze vergangene Zeit die Reihe aller Bedingungen (und hiermit also auch das Unbedingte, hier die unbedingte oder schlechthin nothwendige Ursache) in sich fasst (aber alle Bedingungen sind doch wiederum bedingt, und es kann daher kein Unbedingtes darunter seyn). Die Ursache des Beweises des Daseyns und Nichtseyns des Urwesens aus demselben Beweisgrunde ist diese: Das erste Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Satzes) siehet nur auf die absolute Totalität der Reihe der Bedingungen (deren eine die andere in der Zeit bestimmt), und bekommt dadurch ein Unbedingtes und Nothwendiges, nehmlich die absolute Ursache. Das zweite Argument (der Beweisgrund in dem Beweise des Gegensatzes) zieht dagegen die Zufälligkeit alles in der Zeitreihe Bestimmten in Betrachtung (weil vor jedem eine Zeit vorhergeht, darin die Bedingung selbst wiederum als bedingt bestimmt seyn muss), wodurch denn alles Unbedingte (und damit die absolut nothwendige Ursache) gänzlich wegfällt. Indessen ist die Schlussart in beiden selbst der gemeinen Menschenvernunft ganz angemessen, welche sich öfters (nachdem sie ihren Gegenstand aus verschiedenen Standpuncten erwegt) mit sich selbst entzweiet. Herr von Mairan fasste über den Streit zweier berühmten Astronomen eine besondere Abhandlung ab, von welchen der eine vom Monde aus demselben Grunde (weil er der Erde beständig dieselbe Seite zukehre) behauptete, und der andere leugnete, dass er sich um seine Achse drehe (C. 487. f. M. I, 554).

17. Es ist übrigens merkwürdig, dass der Begriff eines schlechthin nothwendigen We-

fens für Erfahrungsbegriffe zu grofs, und doch der Begriff einer jeden gegebenen zufälligen Exiſtenz wiederum zu klein iſt, d. i. beide nicht paſſen wollen. Man nehme ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, es ſei nun die Welt ſelbſt, oder etwas zur Welt gehöriges, d. i. eine Welturſache, an. Das heiſst, es exiſtire irgend ein Weſen unabhängig von jeder andern Urſache, folglich ſo, daſs es die abſolut oberſte Urſache ſei. Es ſei alſo in der Welt nicht alles bloſs züfällig, ſondern alles Zufällige ſei endlich in irgend einem ſchlechthin nothwendigen Weſen, ſeinem Daſeyn nach, gegründet. Es ſei alſo alles dadurch im Grunde ſchlechthin nothwendig. So ſetzt ihr das ſchlechthin nothwendige Weſen in eine Zeit, die von jedem gegebenen Zeitpunct unendlich entfernt iſt, weil es ſonſt wieder von einem andern und ältern Daſeyn (einer Urſache) abhängig ſeyn würde. Alsdann muſs man aber bei jeder in der Erfahrung gegebenen Exiſtenz immer weiter und weiter zurückgehen, ſeinen Rückſchritt (Regreſſus) von zufälliger Exiſtenz zu zufälliger Exiſtenz, zu immer andern Exiſtenzen nehmen. Dies nimmt aber gar kein Ende, und eine Lebenszeit würde nicht zureichen, alle zufällige Exiſtenzen zu erforſchen, von denen ein einziges Daſeyn in der Erfahrung abhängt, wenn ſie auch kinderleicht zu entdecken wären. Kurz, die Reihe von Bedingungen *a parte priori* (oder in aufſteigender Linie) muſs auch hier ohne Aufhören verlängert werden. Der Begriff einer ſchlechthin nothwendigen Exiſtenz iſt alſo für unſern empiriſchen Begriff unzugänglich, er iſt zu grofs, als daſs wir jemals durch irgend einen fortgeſetzten Regreſſus, ſetzten wir ihn auch noch ſo weit fort, jemals dazu gelangen könnten (C. 516. M. I, 589).

18. Eine ganz andere Bewandniſs hingegen hat es, wenn man das Gegentheil von dem Vorhergehenden zur Erklärung des Daſeyns wählt, und die Zufälligkeit alles in der Welt Exiſtirenden annimmt.

Gesetzt also, alles, was zur Welt (es sei als Bedingtes oder als Bedingung) gehört, sei zufällig. Dann setzte jede Existenz immer wieder eine andre voraus, die den Grund davon enthielt, dass sie und nicht ihr Gegentheil, das Nichtseyn, wäre. Dann nöthigt uns eine jede solche zufällige Existenz, uns immer nach einer andern Existenz umzusehen, von der die erstere abhängt. Wir fragen, warum ist das zufällige Ding vorhanden, und wie kömmt es, dass es nicht nicht vorhanden ist? Wir finden folglich keinen Ruhepunct in einem zufälligen Daseyn, jede solche Existenz ist für unsern Vernunftbegriff zu klein (C. 517. M. I, 590).

19. **Auflösung dieses Widerstreits.** Es ist hier nicht die Rede davon, das Daseyn einer obersten Ursache durch Freiheit zu beweisen; der Widerstreit der Vernunft in Ansehung einer solchen transscendentalen Freiheit ist im Artikel: **Freiheit**, 18 ff. ausgelöset worden. Es ist hier bloss die Rede vom oberlten **unbedingten Daseyn**, das nicht mehr **zufällig** ist, oder ob es ein **schlechthin nothwendiges** Wesen gebe, ob irgend eine Substanz eine unbedingte Existenz habe. Also ist die Reihe, welche wir hier vor uns haben, eigentlich nur eine Reihe von Begriffen (des Zufälligen im Daseyn). Es ist hier gar nicht die Frage, von einer Reihe von Anschauungen, ob in dieser die eine die Bedingung der andern sei, wie bei der Reihe der Ursachen und Wirkungen. (C. 587. M. I, 675.)

20. Im Daseyn der Erscheinungen ist alles bedingt (das Daseyn abhängig von einem andern Daseyn). Es kann folglich in der Reihe dieses abhängigen Daseyns kein unbedingtes Glied geben, dessen Daseyn schlechthin nothwendig wäre. Wären also die Erscheinungen Dinge an sich selbst, so würde ihre Bedingung (hier das Daseyn eines Dinges, von dem das Daseyn dieser Erscheinungen abhängt) mit dem Bedingten (den Erscheinungen) jederzeit zu

einer und derselben Reihe der Anschauungen gehören. Da nun die Erscheinungen immer nur ein abhängiges Daseyn haben, so würde ein absolut nothwendiges Wesen, von dem das Daseyn der Erscheinungen der Sinnenwelt abhinge, niemals möglich seyn (C. 587. M. I, 676).

21. In dem dynamischen Regressus (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern dem Daseyn nach) darf die Bedingung nicht eben nothwendig mit dem Bedingten eine empirische Reihe ausmachen. Dieses ist das Eigenthümliche und Unterscheidende des dynamischen Regressus von dem mathematischen (oder Rückgang in der Abhängigkeit eines Dinges von dem andern, der Anschauung nach); denn der Rückgang von Zeit zu Zeit oder Raum zu Raum bis zur absoluten Grenze aller Zeit und alles Raums, oder in der Theilung der Materie bis zum absolut Einfachen, geht durch lauter gleichartige Theile, Zeiten, Räume und Materie, und die Grenzen derselben, wenn es dergleichen gäbe, könnten nichts anders seyn als Zeitpuncte, Raumesflächen und materielle Grenzen; hingegen bei der Ableitung eines Zustandes von seiner Ursache, oder des zufälligen Daseyns einer Substanz von der nothwendigen kann der Zustand oder auch das Daseyn der Substanz empirisch, und ihre Ursache und dasjenige Daseyn, von dem das ihrige abhängt, ganz wohl nicht empirisch (intelligibel) seyn; vorausgesetzt, dass das Empirische nur sinnliche Vorstellungen, und nicht Dinge an sich sind, unter welcher Voraussetzung allein dieser Unterschied zwischen dem Empirischen und Intelligibeln (Dingen an sich) statt finden kann (C. 588. M. I, 677).

22. Es bleibt uns also bei der Antinomie, die wir hier auflösen wollen, noch ein Ausweg übrig. Beide einander widerstreitende Sätze, es giebt ein

ſchlechthin nothwendiges Weſen, und es giebt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, können zugleich wahr ſeyn. In der Sinnenwelt ſind nehmlich alle Dinge zufällig, und in derſelben giebt es folglich kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, alles hat in derſelben nur ein bedingtes Daſeyn; gleichwohl kann aber zugleich von der ganzen Reihe der zufälligen Dinge in der Sinnenwelt auch eine nichtempiriſche Bedingung ſtatt finden, eine intelligibele Bedingung, ein Ding an ſich, das ein unbedingt nothwendiges Weſen iſt. Ein ſolches ſchlechthin nothwendiges Weſen würde, als intelligibele Bedingung, gar nicht zur Reihe der empiriſchbedingten Naturdinge als ein Glied derſelben, nicht einmal als das oberſte Glied, gehören. Es würde auch kein Glied der Reihe empiriſch unbedingt machen, ſondern die ganze Sinnenwelt in ihrem durch alle Glieder gehenden empiriſch bedingten Daſeyn laſſen. Hierin unterſcheidet ſich alſo die Art, den Erſcheinungen ein unbedingtes Daſeyn zum Grunde zu legen, von der Art, ihnen eine empiriſch unbedingte Cauſalität (Freiheit) beizulegen (ſ. Freiheit, 21.). Bei der Freiheit iſt die Urſache ein Phänomen und die Cauſalität derſelben nach Freiheitsgeſetzen intelligibel; hier aber muſs das ſchlechthin nothwendige Weſen ganz auſser der Reihe der Sinnenwelt und bloſs intelligibel gedacht werden (C. 588. f. M. I, 678).

23. Das Princip der Vernunft, welches *a priori* das Verhältniſs des Daſeyns der Erſcheinungen unter eine Regel bringt (das regulative Princip), iſt alſo in Anſehung der Aufgabe, ob es ein ſchlechthin nothwendiges Weſen giebt oder nicht, folgendes: In der Sinnenwelt hat alles empiriſchbedingte Exiſtenz, d. h., in der ganzen Natur giebt es nichts, deſſen Daſeyn nicht das Daſeyn eines andern Naturdinges vorausſetzte, welches wieder das Daſeyn eines andern ſinnlichen Gegenſtandes vorausſetzt. In der Natur giebt es folglich in Anſehung keiner ein-

zigen Eigenschaft eine **unbedingte** Nothwendigkeit. Es giebt kein Glied der Reihe von Bedingungen, davon man nicht immer die empirische Bedingung in einer möglichen Erfahrung erwarten, und, so weit man kann, suchen müsse, und es berechtigt uns nichts, irgend ein Daseyn von einer Bedingung ausserhalb der empirischen Reihe abzuleiten, oder auch es als in der Reihe selbst für schlechterdings unabhängig und selbstständig zu halten, so dass man sein Daseyn von keinem andern Daseyn weiter ableiten dürfte, und es folglich durch nichts anderes weiter da wäre. Gleichwohl kann man darum gar nicht in Abrede seyn, dass deswegen dennoch die ganze Reihe in irgend einem intelligibeln Wesen gegründet seyn könne, welches von allen empirischen Bedingungen frei ist, und den Grund der Möglichkeit der ganzen Reihe von Erscheinungen enthält (C. 589. f. M. I, 679).

24. Hier wird aber nichts überschwängliches (transscendentes) behauptet. Es wird hier nicht das Daseyn eines unbedingt nothwendigen Wesens **bewiesen**, auch nicht einmal die **reale Möglichkeit** einer bloss intelligibeln Bedingung der Existenz der Erscheinungen der Sinnenwelt gezeigt, sondern nur das Gesetz des bloss empirischen Verstandesgebrauchs (dass alles empirische Daseyn ein anderes solches Daseyn voraussetzt) dahin eingeschränkt, dass es nicht das Intelligibele für unmöglich erkläre. Es wird hier nur gezeigt, dass die durchgängige Zufälligkeit aller Naturdinge und aller ihrer empirischen Bedingungen ganz wohl mit der willkührlichen Voraussetzung einer nothwendigen (aber intelligibeln) Bedingung zusammen bestehen könne. Es wird hier nur die Antinomie, die durch die Idee der absoluten Nothwendigkeit entsteht, dadurch aufgelöset, dass gezeigt wird, wie kein **wahrer** Widerspruch zwischen den beiden Behauptungen derselben anzutreffen sei, mithin sie beide wahr seyn können. Es mag immerhin ein solches schlecht-

hin nothwendiges Wesen, von dem der Begriff aus der Vernunft entspringt, zu welchem aber der Gegenstand nirgends in der Erfahrung gefunden wird (welches eben darum Verstandeswesen, oder intelligibeles Wesen heisst), an sich unmöglich seyn; so folgt doch das nicht aus der allgemeinen Zufälligkeit und Abhängigkeit des Daseyns aller sinnlichen Gegenstände, oder aus dem Princip für die Erfahrungsgegenstände, dass man bei einem jeden derselben nach einem andern Daseyn fragen müsse, und sich bloss darum genöthigt sehe, sich auf eine Ursache ausser der Welt zu berufen. Die Vernunft geht ihren besondern Gang im Felde der Erfahrung, und ihren besondern Gang, wenn sie unabhängig von aller Erfahrung gebraucht wird (im transscendentalen Gebrauche) (C. 590. f. M. I, 680).

25. Sinnliche Gegenstände sind (als blosse sinnliche Vorstellungen) immer sinnlich bedingt, wir sind daher niemals berechtigt, bei irgend einem derselben aus diesem Zusammenhange der Reihe sinnlicher Vorstellungen herauszuspringen, und die Ursache seines Daseyns ausser diesem Zusammenhange zu suchen; das müsste aber geschehen, wenn die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich (nicht sinnliche Vorstellungen) und dabei zufällig wären, denn da wäre die Zufälligkeit nicht selbst Phänomen, müsste daher durchaus von irgend etwas schlechthin nothwendigen abhängen. Sich aber einen intelligibeln und dabei schlechthin nothwendigen Grund der ganzen Reihe der Erscheinungen (sinnlichen Vorstellungen, die als solche zufällig sind) denken, widerspricht gar nicht der Zufälligkeit derselben in der Erfahrung. So allein kann diese scheinbare Antinomie gehoben werden: jede sinnliche Bedingung ist wiederum sinnlich bedingt, darum kann aber doch der intelligibele Grund der ganzen Reihe der sinnlichen Bedingungen unbedingt seyn (C. 591. M. I, 681).

26. Der Gebrauch der Vernunft im Felde der Erfahrung, in Ansehung der Bedingungen des Daseyns in der Sinnenwelt, wird durch die Einräumung eines intelligibeln Wesens nicht afficirt. Im Felde der Erfahrung treibt die Vernunft an, die Verstandeserkenntniss immer weiter fortzusetzen, aber hier geht sie nach dem Princip fort, dass alles Daseyn zufällig ist. Sie geht also hier von dem Daseyn M, wovon ein anderes Daseyn N in der Erfahrung abhängt, zu dem Daseyn L fort, wovon das erstere Daseyn M abhing, und so immer weiter. Aber sie kommt dadurch immer wieder nur zu einem Daseyn in der Erfahrung. Dieser (weil er nicht, wie die **constitutiven** Grundsätze, den Gegenstand angiebt, sondern nur ihn zu suchen aufgiebt) **regulative** Grundsatz der Vernunft in ihrem **Erfahrungsgebrauche** macht es aber nicht unmöglich, dass es nicht auch eine **intelligibele** Ursache geben könne. Das heisst, es kann darum dennoch eine Bedingung (hier ein Daseyn) geben, das ausser der Reihe der Erscheinungen (im Intelligibeln), und mithin keiner sinnlichen Bedingung und keiner Zeitbestimmung durch ein vorhergehendes Daseyn unterworfen ist. Denn eines solchen intelligibeln Daseyns könnte die Vernunft bedürfen, um den Zusammenhang in der Natur durch Mittel und Zwecke zu erklären, welcher sich durch einen blossen mechanischen Zusammenhang eines zufälligen Daseyns mit dem andern nach Naturursachen nicht erklären lässt. Ein solches intelligibeles Daseyn bedeutet dann nur, dass es einen für uns bloss transscendentalen und unbekannten Grund der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt gebe. Ein solches intelligibeles Daseyn, das den Grund alles zufälligen Daseyns in der Erfahrung enthält, ist dann von allem dem, wovon die sinnlichen Gegenstände in der Erfahrung abhängen, ganz unabhängig, folglich nicht, wie diese, zufällig, sondern schlechthin nothwendig; und dennoch ist diese absolute Nothwendigkeit des Grundes alles Empirischen nicht der empirischen Zufälligkeit

der Erfahrungsgegenſtände entgegen. Denn die Zufälligkeit der Erfahrungsgegenſtände betrifft bloſs den Erfahrungszuſammenhang, und iſt alſo, weil dieſer Zuſammenhang ſonſt aufhören, und folglich alle Erfahrung unmöglich werden würde, unbegrenzt. Die abſolute Nothwendigkeit hingegen betrifft ihren intelligibeln Grund, und hat mit dem Erfahrungszuſammenhang der Erſcheinungen gar nichts zu thun. In der Reihe der empiriſchen Bedingungen der Erfahrungsgegenſtände kann daher der Rückgang (Regreſſus) von einem Daſeyn zum andern ſehr wohl nie zu endigen ſeyn, wir können in der Erfahrung nie auf ein abſolut erſtes Daſeyn, das kein anderes Daſeyn weiter vorausſetzt, kommen, und dennoch kann die ganze Reihe der empiriſchen Bedingungen (weil es doch nur ſinnliche Vorſtellungen ſind, die aber ihren transſcendentalen Grund, ihrem Inhalt nach, nicht in unſerm Erkenntniſsvermögen haben) in irgend einem überſinnlichen ſchlechthin nothwendigen Weſen ihren transſcendentalen Grund haben (C. 592. f. M. I, 682).

27. Wir haben alſo geſehen, das Daſeyn eines ſchlechthin nothwendigen Weſens iſt nicht logiſch unmöglich, d. h. es läſst ſich gar wohl ein ſolches Daſeyn denken. Wir haben aber hierdurch noch gar nicht eingeſehen, ob ein ſolches Weſen auch real möglich ſei, d. i. ob es auch wirklich exiſtiren könne, noch weniger aber, ob es in der That exiſtire. Die Idee eines ſolchen Weſens, auf dieſe Art vorgeſtellt, iſt kosmologiſch oder betrifft bloſs die Vollſtändigkeit (Totalität) der Bedingungen in der Sinnenwelt. Als ſolche iſt ſie transſcendental, d. i. unabhängig von aller Erfahrung und in keiner Erfahrung zu finden. Eine ſolche Idee wird aber transſcendent, d. i. ſie ſtellet jenſeits aller Erfahrungsgrenzen vorhanden ſeyn ſollende Gegenſtände vor. Dergleichen transſcendente Ideen haben für uns einen bloſs intelligibeln (in unſern Gedanken vorgeſtellten) Gegenſtand, und

es ist allerdings erlaubt, einen solchen Gegenstand, den wir, durch die Beschaffenheit unseres Erkenntnissvermögens genöthigt, als Ursache der Erscheinungen bloss in Gedanken haben (transscendentales Object), zuzulassen. Allein zu behaupten, dieser Gegenstand existire auch ausser unsern Gedanken, oder auch nur, er könne auch ausser unsern Gedanken existiren, dazu fehlt es uns gänzlich an Gründen. Nun nöthigt uns aber die Vorstellung, die ohne alle Erfahrung bloss aus unserer Vernunft entspringt, ja für die es nirgends in der Erfahrung einen Gegenstand giebt (die transscendental ist), von einem solchen Wesen, durch welches alles, was da ist, vorhanden ist, das aber durch kein anderes Wesen weiter vorhanden, sondern in sich selbst gegründet ist (die kosmologische Idee vom absolut nothwendigen Wesen), einen solchen Schritt über die Erfahrungsgrenzen hinaus zu wagen (sie ist transscendent). Denn das Daseyn keiner einzigen Erscheinung ist in sich selbst gegründet, innerhalb der Erfahrungsgrenzen ist alles zufällig, also stets bedingt oder von etwas anderm, ausser ihm, abhängig, nichts schlechthin (absolut) nothwendig. Hierbei können wir uns aber unmöglich beruhigen, weil wir dann nirgends den zureichenden Grund der Erscheinungen finden, und uns immer die Frage übrig bleibt, wo ist der empirische Inhalt der Erscheinung ursprünglich her? Wir werden also hierdurch genöthigt, uns nach etwas umzusehen, was gar nicht Erscheinung ist, sondern wirklich ausser unsern Gedanken existirt, das mithin als Gegenstand ausser unserm Erfahrungskreise liegt und bloss gedacht werden kann (intelligibel ist), und welches ein solches unabhängiges (nicht zufälliges) Daseyn habe, dass bei demselben nicht mehr die Frage statt finden könne, wodurch ist es vorhanden? Gäbe es solche Gegenstände, die der Verstand bloss denken kann, die aber nie durch die Sinne angeschauet werden können (intelligibele Gegenstände), so wären die Erscheinungen nur Arten, uns diese Gegenstände vorzustellen; diese Vorstel-

lungsarten hingen aber von der Beschaffenheit unsrer Sinne und unseres Erkenntnissvermögens ab, und könnten bei einer andern Beschaffenheit dieser Vermögen auch anders seyn. Von jenen intelligibeln Gegenständen könnten wir uns aber keinen andern Begriff machen, als nach der Analogie der Erfahrungsbegriffe, d. i. so, dass wir uns dieselben als Ursachen, Wirkungen, Substanzen u. s. w. denken, weil diese Gegenstände selbst nicht durch Erfahrung erkannt werden können. Wir werden also unsere Kenntniss solcher intelligibeln Gegenstände, da wir von ihnen alles absondern müssen, was bloss durch Erfahrung gegeben wird und zufällig ist, aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt, d. i. solchen Begriffen, durch die wir uns jedes Ding zu denken genöthigt sind (reinen Verstandesbegriffen), ableiten müssen. Daher führt uns nun unsere gegenwärtige Untersuchung über die Denkbarkeit (logische Möglichkeit) eines schlechthin nothwendigen Wesens auf die Untersuchung, was für ein Wesen, nach jenen reinen Verstandesbegriffen, ein solches absolut nothwendiges Wesen seyn könne (C. 593. ff. M. I, 683).

Gott,

als das allerhöchste oder allervollkommenste Wesen.

28. Um diesen Abschnitt des gegenwärtigen Artikels ganz zu verstehen, vergleiche man den Artikel: Ideal. Denn das allerhöchste oder allervollkommenste Wesen ist nichts anders als der Gegenstand, den man sich durch die Idee von einem Wesen, das der Inbegriff aller Realitäten ist, denkt, also eine hypostasirte, d. i. zu einer wirklich existirenden Substanz gemachte, Idee (Ideal der reinen Vernunft). Wenn sich nehmlich die Vernunft alle mögliche bejahende Bestimmungen

(Prädicate), die den einzelnen Dingen der Sinnenwelt, in so fern sie zufällig sind, zukommen, selbst, oder den Grund derselben, in einem Wesen ohne alle Einschränkung befindlich, denkt, so ist das die Idee von einem Wesen, das die höchste Realität hat (oder Inbegriff aller Realitäten ist), weil die Realitäten (das, was durch die bejahenden Bestimmungen gedacht wird) aller übrigen Wesen als von ihm abgeleitet gedacht werden. Dieses Wesen ist durch seinen blossen Begriff vollkommen bestimmt, z. B. es ist ein einiges Wesen, weil es sonst nicht der Inbegriff und der Grund aller Realitäten seyn könnte; es ist ein einfaches Wesen, weil es sonst aus vielen abgeleiteten Wesen zusammengesetzt, folglich von diesen abhängig, und also nicht der Grund der Abhängigkeit dieser doch von ihm abzuleitenden Wesen wäre (C. 607. M. I, 701.); es ist allgenugsam, weil es sonst nicht der Inbegriff aller Realitäten seyn könnte; ewig, weil es sonst einen Anfang gehabt haben, folglich ein anderes Daseyn voraussetzen müsste; unendlich, denn es ist der Inbegriff aller Realitäten, deren jede in ihrer Art unbeschränkt gedacht werden muss. Mit einem Wort, dieses Wesen kann, in seiner unbedingten Vollständigkeit, durch alle Prädicamente oder reinen Verstandesbegriffe bestimmt werden. Dies ist nun der Begriff eines allerhöchsten oder auch eines allervollkommensten Wesens, wie es durch blosse Begriffe aus der Vernunft, durch die Vorstellung des unbedingten Inbegriffs alles Möglichen, als Realgrund alles in der Erfahrung Wirklichen, entspringt. Dies ist aber der Begriff von Gott, oder von der obersten Ursache der Natur, deren Daseyn, weil es nicht abgeleitet seyn könnte, unabhängig, d. i. absolut nothwendig seyn müsste. Das heisst nun Gott in transscendentalem Verstande, oder ohne dass dabei irgend eine Vorstellung aus der Erfahrung vorausgesetzt wird, gedacht. Wir haben nehmlich zu diesem Begriff von Gott nicht nöthig gehabt, etwa nachzusehen, wie sein Werk, die Na-

tur, beſchaffen ſei, um ihn daraus kennen zu lernen; ſondern wir haben ihn ganz aus dem Begriff des höchſten oder vollkommenſten Weſens ſelbſt, folglich aus der Idee, ſo wie ſie aus der Vernunft entſpringt, beſtimmt. Den Gegenſtand ſelbſt nun, der durch dieſen Begriff (dieſe Idee) gedacht wird, nennt Kant das Ideal der reinen Vernunft, weil er durch dieſen Begriff allein ſchon durchgängig ſo beſtimmt iſt, daſs es nicht mehrere ſolche Gegenſtände geben kann, er auch nicht andere Beſtimmungen haben kann, als Realitäten, und folglich eben ſo durchgängig beſtimmt iſt, wie es ſonſt nur mit einem Individuum in der Anſchauung, nie aber mit einem Begriff, der Fall iſt. Man kann ſich nun eine Wiſſenſchaft denken, welche bloſs in der Unterſuchung dieſes Ideals beſtände, dies würde alſo eine transſcendentale Theologie oder Wiſſenſchaft von Gott ſeyn, in ſo fern er aus bloſser Vernunft, ohne alle Beziehung auf Erfahrung, erkennbar ſeyn ſoll (C. 608. M. I, 703).

29. Allein, nun iſt die Frage, exiſtirt auch ein ſolches höchſtes Weſen? Hat dieſe Idee nicht etwa eine ganz andere Beſtimmung, als die, uns von dem Daſeyn eines höchſten Weſens zu überzeugen? Und kann man zugeben, man könne ſich vom Daſeyn irgend eines Dinges dadurch überzeugen, daſs man bloſs den Begriff dieſes Dinges entwickele, ſo daſs man, wenn man dieſen Begriff gehörig kenne, geſtehen müſſe, der Gegenſtand, den man ſich in dieſem Begriff denke, ſei vorhanden? Wozu dieſe Idee von einem höchſten Weſen in ſpeculativer Abſicht eigentlich dienen ſoll, wird in dem Artikel: Ideal, gezeigt werden. Hier haben wir es nur hauptſächlich mit der Unterſuchung zu thun, ob das Daſeyn eines ſolchen Ideals bewieſen werden könne.

30. Es ſind nur drei Arten, das Daſeyn Gottes aus ſpeculativer Vernunft zu beweiſen, möglich. Entweder

a. der Beweis fängt von einer bestimmten Erfahrung und der dadurch erkannten besondern Beschaffenheit unserer Sinnenwelt an, z. B. dass in derselben ein Zusammenhang nach Zwecken und Mitteln sei, dass in derselben alles in seiner Art vollkommen sei, u. s. w. und steigt von dieser Beschaffenheit zur höchsten ausser der Sinnenwelt befindlichen Ursache derselben hinauf, nach dem Gesetze, dass alles seine Ursache haben müsse. Dieser Beweis heisst der physikotheologische; oder

b. man schliesst von einer unbestimmten Erfahrung (d. h. die beschaffen seyn mag, wie sie will) auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der kosmologische; oder

c. man abstrahirt von aller Erfahrung, und schliesst aus blossen Begriffen *a priori* auf eine höchste Ursache. Dieser Beweis heisst der ontologische.

In dieser jetzt angegebenen Ordnung ist die menschliche Vernunft von dem einen Beweise zu dem andern fortgeschritten. Es soll nun gezeigt werden, dass sie alle drei nichts beweisen; weil aber die beiden letzten dem ersten, und der dritte den beiden ersten zum Grunde liegen, so wollen wir sie in der umgekehrten Ordnung untersuchen (C. 618. f. M. I, 718. 719.).

Der ontologische Beweis.

31. Der Schluss: ich existire als ein zufälliges Wesen, also muss auch ein schlechthin nothwendiges Wesen existiren, scheint dringend und richtig zu seyn, und doch machen es uns alle Begriffe des Verstandes gänzlich unmöglich, uns einen Begriff von einem solchen absolut nothwendigen Wesen zu machen (M. I, 720. C. 620.). Unter dem Begriff

eines schlechthin nothwendigen Wesens denken wir uns eigentlich nichts (reales). Denn die Wort- oder Namenerklärung, dass es etwas sei, dessen Gegentheil unmöglich ist, enthält die logische Nothwendigkeit, oder dass das Gegentheil nicht denkbar sei. Da fragt es sich aber immer: warum sollte es undenkbar seyn, da doch hier kein Widerspruch in dem Begriff liegt? Will man aber die Realerklärung geben, dass es etwas sei, dessen Gegentheil real unmöglich ist, weil es von keinen Bedingungen abhängt, so ist diese Erklärung negativ, wir werfen nur alle Bedingungen weg, da bleibt mir aber nichts übrig, was ich denken kann (M. I, 721. C. 620. f.). Nun hat man zwar sogar versucht, Beispiele von schlechthin nothwendigen Dingen zu geben, z. B. dass ein Triangel nothwendig drei Winkel haben müsse. Allein in allen solchen Beispielen ist die unbedingte Nothwendigkeit in den Urtheilen und nicht in den Dingen. Nehmlich unter der Bedingung, dass es Triangel, oder dreieckigte, d. i. dreiwinklichte Figuren giebt, müssen sie freilich nothwendig drei Winkel haben. Allein das ist die logische Nothwendigkeit, dass ich von dem Triangel nicht eine Bestimmung aussagen kann, die dem Begriff desselben widerspricht (M. I, 722. 723. C. 621. f.). Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urtheile (in welchem im Prädicat dasselbe gesagt wird, was im Subject gedacht wird) aufhebe (verneine), und doch das Subject behalte, so entsteht ein Widerspruch, z. B. einen Triangel setzen (als vorhanden annehmen), und doch die drei Winkel desselben läugnen, ist widersprechend, hebe ich aber das ganze Subject auf (läugne ich, dass es überhaupt einen Triangel giebt), so kann ich auch ohne Widerspruch das Prädicat aufheben, und diese Aufhebung des ganzen Urtheils ist gar nicht widersprechend. Gott ist allmächtig, das ist ein schlechthin nothwendiges Urtheil, wenn nehmlich ein Gott gesetzt wird (d. i. ein unendliches Wesen als vorhanden vorausgesetzt wird). Der Gedanke: Gott ist

nicht, enthält aber die Aufhebung des ganzen Subjects, und hierin ist kein Widerspruch (M. I, 724. C. 622). Wenn ich also das Prädicat eines Urtheils zusammt dem Subject aufhebe, so kann niemals ein Widerspruch entstehen, der in diesem Urtheile läge, dass das Subject nicht ist. Man kann auch nicht sagen, es giebt Subjecte, die gar nicht aufgehoben werden können; denn das hiesse, es giebt schlechthin nothwendige Subjecte, welches eben bewiesen werden soll (M. I, 725. C. 623. f.).

52. Wider alle diese allgemeinen Schlüsse (deren Richtigkeit jeder Mensch zugeben muss) stellet man nun den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes gleichsam als eine Thatsache auf; und dieser Beweis heisst, so wie ihn Descartes (*Resp. ad secund. obj. p.* 105.) vorträgt, also: was im Begriffe einer Sache enthalten ist, das ist von derselben wahr, oder läst sich mit Wahrheit von derselben behaupten. Nun ist Gott das vollkommenste Wesen, also liegt in dem Begriffe desselben vollkommenes, nothwendiges Daseyn; folglich ist er da oder existirt. Leibnitz sagt nun, diesem Beweise fehle nichts, als dass die Möglichkeit des vollkommensten Wesens nicht bewiesen sei. Dies ergänzt nun Leibnitz so: das vollkommenste Wesen enthält keine Negation (man kann ihm keine verneinende Bestimmungen beilegen, so dass dadurch bejahende Bestimmungen in ihm aufgehoben würden), mithin enthält er keinen Widerspruch, und ist daher möglich. Da nun Gott möglich ist, so existirt er auch wirklich (Tiedemanns Geist der specul. Philosoph. VI. B. S. 125 u. 430). Er ist möglich heisst hier innerlich oder logisch möglich, d. i. er läst sich denken, der Begriff enthält keinen Widerspruch; aber kann er darum auch existiren, ist darum ein solcher Gegenstand auch äusserlich, d. i. real möglich? Zu dem Begriff des Dinges auch das Daseyn, oder die Wirklichkeit, desselben rechnen, ist ein Widerspruch; denn der Begriff des Dinges ist ja die blosse Vorstellung desselben in Ge-

danken, die Wirklichkeit besteht aber darin, dass es nicht die blosse Vorstellung in Gedanken, sondern der Gegenstand selbst ausser den Gedanken ist. Der Satz: in dem Begriff des vollkommensten Wesens liegt auch nothwendiges Daseyn, wäre auch eine blosse Tautologie (ein Satz, der im Prädicat das mit andern Worten sagt, was schon durchs Subject gesagt ist). Er hiesse so viel, als, das Wesen, das alle Vollkommenheiten, und unter diesen auch die Existenz hat, das hat die Existenz. Kann das Daseyn schon im Begriff eines Dinges liegen, so ist entweder der Begriff mit dem Dinge selbst einerlei, weil sich beide dann nicht mehr durch ihren specifischen Unterschied, das Daseyn, unterscheiden; oder das Daseyn wird mit dem Begriff angenommen, und dann wieder aus dem Begriff, als zu ihm gehörend, geschlossen. Allein das Daseyn kann nie in dem Begriff eines Dinges liegen, sondern es ist von jedem Begriff immer noch die Frage, ist auch ein solches Ding, als in dem Begriff gedacht wird, vorhanden? Und folglich bleibt der Begriff immer noch übrig, wenn man auch das Daseyn in Gedanken aufhebt; dadurch entsteht kein Widerspruch. Man sehe hierüber auch den Artikel Daseyn, 14. (C. 624. ff. M. I, 726. 727.).

33. Was ist die eigentliche Ursache der Schwierigkeit bei der Frage nach dem Daseyn eines allervollkommensten Wesens? Keine andere als die, dass wir das Daseyn desselben durch die blosse Kategorie des Daseyns ohne alles Schema (ohne dass wir es in eine bestimmte Zeit setzen, ohne ein Wann und, ohne es in den Raum zu setzen, ohne ein Wo) denken müssen. Mithin fehlt es uns an einem Merkmal, das Daseyn des vollkommensten Wesens von der blossen Möglichkeit desselben (also das Ding selbst von dem Begriff desselben) zu unterscheiden. Denn das Daseyn der Erscheinungen unterscheidet sich von der blossen Möglichkeit derselben dadurch,

dafs das bloſs **möglich e** Ding als in irgend einer (unbeſtimmten) Zeit exiſtirbar gedacht, das wirkliche Ding aber in einer beſtimmten Zeit entweder ſelbſt empfunden, oder doch als mit irgend einer Empfindung nach nothwendigen Erfahrungsgeſetzen zuſammenhängend erkannt wird (z. B. daſs eine Stadt Rom exiſtirt, ob wir ſie wohl niemals ſehen). Bei dem allervollkommenſten Weſen, das als ein Ding an ſich, nicht in den Sinnen, alſo nicht in Raum und Zeit iſt, fällt Raum und Zeit, die Empfindung und jedes Erfahrungsgeſetz weg, wo iſt da alſo ein Merkmal, die Wirklichkeit von der bloſsen Möglichkeit zu unterſcheiden? Nun kann man wohl angeben, was man damit meine, wenn man ſagt, der Gegenſtand müſſe noch vom Begriff unterſchieden werden, nehmlich daſs noch etwas auſser dem Gedanken ſei, was in dem Begriff gedacht werde. Allein dies iſt bloſs ein verneinender Satz, und wir können uns ſchlechterdings keine Vorſtellung davon machen, wie noch etwas, das nicht im Raum und auch nicht Gedanke ſei, vorhanden ſeyn könne. Wir ſchieben ein ſchematiſches Irgendwoſeyn in Gedanken unter (C. 628. f. M. I, 730.), ſ. Daſeyn, 13.

34. Der Begriff eines höchſten oder vollkommenſten Weſens iſt eine in mancher Abſicht ſehr nützliche Idee (ſ. Idee und Ideal); aber eine bloſse Idee (und folglich auch dieſe) iſt ganz unfähig, uns zu der Erkenntniſs zu verhelfen, ob ein Gegenſtand exiſtire oder nicht. Sie vermag nicht einmal uns zu belehren, ob ein Ding real möglich ſei, oder exiſtiren könne. Leibnitz hat folglich nicht die Möglichkeit des höchſten Weſens *a priori*, aus der bloſsen Idee deſſelben, eingeſehen, wie er ſich ſchmeichelte; weil das Merkmal der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe (dergleichen die Erkenntniſs des Daſeyns eines Dinges iſt) immer nur in der Erfahrung geſucht werden muſs. Die-

ser so berühmte ontologische oder auch Cartesianische *) Beweis, für das Daseyn eines höchsten Wesens, aus blossen Begriffen des reinen Verstandes, welche die Vernunft durch den Begriff des Unbedingten zu Ideen erhebt (z. B. die Realität, vermittelst der Vorstellung des Inbegriffs alles dessen, was in einzelnen sinnlichen Gegenständen einzeln anzutreffen ist, zur Idee einer unbedingten Vollständigkeit aller Realitäten, oder eines vollkommensten Wesens), beweiset also nichts. Es ist an diesem Beweise alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann dadurch an Vermögen, dass er in der Rechnung seinem Cassenbestande einige Nullen anhängte, um den Zustand seines Vermögens zu verbessern (C. 629. f. M. I, 732. 733.), s. übrigens Ontotheologie.

Der kosmologische Beweis.

35. Es war etwas ganz Unnatürliches (denn in allen andern Fällen kann man nie aus dem blossen Begriff eines Dinges sein Daseyn beweisen) und eine blosse Neuerung des Schulwitzes, dass man es versuchte, aus einer ganz willkührlich entworfenen (obwohl, zu einem andern Zweck, aus der Vernunft entsprungenen) Idee das Daseyn des ihr entsprechenden Gegenstandes auszuklauben. In der That wür-

*) Anselmus, Erzbischof von Canterbury, einer der berühmtesten Prälaten seiner Zeit, der den 21. April 1109. in dem 76. Jahre seines Alters starb, hat diesen Beweis für das Daseyn Gottes zuerst gebraucht. Descartes hat ihn nur in grosses Ansehen gebracht. Aber Thomas von Aquino widerlegte ihn schon (Bayle Wörterbuch, Artik. Anselmus. *Anselm. Cantuar. Prosolog. c. 2. et pro insipiente p.* 35. Tiedemann Geist der specul. Philos. IV. B. S. 256. f.).

de man auch nicht auf diesen Weg gekommen seyn, forderte nicht die Vernunft zur Existenz des Zufälligen irgend etwas Nothwendiges (bei dem man im Aufsteigen von Daseyn zu Daseyn stehen bleiben könne), und wäre nicht die Vernunft dadurch genöthigt worden, einen für das absolut nothwendige Wesen passenden Begriff aufzusuchen. Diesen glaubte man nun in der Idee eines allerrealesten Wesens zu finden, und so wurde diese nun zur bestimmten Kenntniss desjenigen Wesens gebraucht, von dessen nothwendigem Daseyn man schon anderweitig überredet war (nehmlich zur Kenntniss des schlechthin nothwendigen Wesens). Indessen verhehlte man sich diesen natürlichen Gang der Vernunft, und versuchte den Beweis von dem Begriff des allerrealesten (vollkommensten) Wesens anzufangen, und die Nothwendigkeit seines Daseyns aus ihm abzuleiten, die er doch nur zu ergänzen bestimmt war. So entsprang der verunglückte ontologische Beweis, der weder für den natürlichen und gesunden Verstand, d. i. den, der für gemeine Erkenntnisse zureicht, noch für die schulgerechte Prüfung genugthuend ist (C. 631. f. M. I, 734.). Der Kosmologische Beweis behält diese Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität (Vollkommenheit) bei, schliesst aber von der erstern auf die letztere. So kömmt der Beweis wieder in das Geleis einer wenigstens natürlichen Schlussart, welche für den gemeinen und auch für den speculativen Verstand die meiste Überredung bei sich führt. Diese Schlussart, von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität, zieht auch sichtbarlich die ersten Grundlinien zu allen Beweisen der natürlichen Theologie, denen man jederzeit nachgegangen ist und ferner nachgehen wird. Alle die andern Beweise sind der mit Laubwerk und Schnörkeln verzierte und versteckte kosmologische. Leibnitz nannte diesen kosmologischen Beweis für das Daseyn Gottes den Beweis *a contingentia mundi*,

d. h. von der Zufälligkeit der Welt, und er ist kein anderer als der in 7. vorgetragene, nur mit dem Unterschiede, dass er aus der kosmologischen Reihe heraus und auf eine Idee (vom allerrealesten Wesen) überspringt, und daher der (nicht reine, sondern) gemischte kosmologische Beweis heissen sollte (s. 11.). Dieser Beweis selbst ist im Artikel Cosmotheologie, 4. bereits vorgetragen, und die Schlussfolge beruhet auf dem vermeintlich *) transscendentalen Naturgesetze: dass alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben müsse, bis sich die vollständige Reihe in einer schlechthin nothwendigen Ursache endigen müsse, welche aber (und dies ist der diesem Beweise eigenthümliche Sprung, weswegen er der gemischte kosmologische heisst) nur das allerrealeste Wesen seyn könne (C. 631 — 634. M. I, 734. 735.).

36. Dieser Beweis ist aber im Grunde kein anderer, als der ontologische, der in 31. ff. vorgetragen worden ist. Denn er thut nur einen Schritt

---

*) Der Begriff des Zufälligen kann nicht mit dem der Causalität unmittelbar verknüpft werden. Es ist also kein transscendentaler Satz, dass alles Zufällige eine Ursache, sondern dass die Entstehung alles Zufälligen oder alle Veränderung eine Ursache habe, woraus dann folgt, dass wenn die Ursache nicht wäre, auch die Wirkung nicht seyn würde, und sie folglich zufällig ist. Hieraus folgt, dass einiges Zufällige eine Ursache hat. Behauptet man aber, dass alles Zufällige eine Ursache habe, so verstehet man schon unter zufällig, was nur als Folge wovon existiren kann. Wollte man aber unter zufällig verstehen, etwas, dessen Gegentheil möglich ist, und bei dem Begriff gänzlich von Ursache und Wirkung abstrahiren, so läst sich gar nicht begreifen, ob es eine Ursache habe oder nicht, ob sein Daseyn also von etwas anderm abhängig, d. i. ob es real zufällig sei. Es läst sich wohl denken, dass keine Materie sei, aber daraus folgerten die Alten doch nicht, dass sie zufällig sei, sondern viele hielten sie vielmehr für nothwendig (C. 290. f.).

von der Erfahrung zum Daſeyn eines nothwendigen Weſens, und, um zu zeigen, welches dieſes nothwendige Weſen ſei, wird er in der Fortſetzung (ſ. Cosmotheologie, 4, b.) der ontologiſche Beweis; und dieſer letztere enthält auch eigentlich die beweiſende Kraft (*nervum probandi*) in dem kosmologiſchen Beweiſe (M. I, 738.). Alle Blendwerke im Schlieſsen entdecken ſich am leichteſten, wenn man ſie auf ſchulgerechte Art, d. i. nach den Regeln der Logik, vor Augen ſtellt. Hier iſt eine ſolche Darſtellung (C. 634. ff. M. I, 739.). Wenn der Satz:

a) ein jedes ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt zugleich das allerrealeſte Weſen,

als worin eigentlich die beweiſende Kraft des gemiſchten kosmologiſchen Beweiſes liegt, richtig iſt, ſo muſs er ſich *per accidens* (verändert, d. i. ſo, daſs der allgemeine Satz ein beſonderer wird) umkehren laſſen. Dann heiſst er ſo:

b. einige allerrealeſte Weſen ſind zugleich nothwendige Weſen.

Nun iſt aber ein allerrealeſtes (vollkommenſtes) Weſen (*ens realiſſimum*) von dem andern in keinem Stücke unterſchieden, alſo muſs ſich obiger Satz a. auch ſchlechthin (*ſimpliciter*, d. i. ſo, daſs die Quantität des Satzes dieſelbe bleibt, und folglich der umgekehrte Satz wieder allgemein iſt) umkehren laſſen. Dann heiſst er ſo:

c. ein jedes allerrealeſtes Weſen iſt zugleich das ſchlechthin nothwendige Weſen.

Dies iſt aber die Behauptung des ontologiſchen Beweiſes (C. 636. M. I, 740.). Der kosmologiſche Beweis begeht alſo ſogar eine *ignoratio elenchi*, oder den logiſchen Fehler, daſs er das gar nicht trifft, worauf es doch ankömmt; denn er verheiſst uns ei-

nen neuen Fufssteig, und bringt uns auf den alten zurück (C. 637. M. I, 741.).

37. Es sind eigentlich folgende **vier** dialektische Anmafsungen in diesem Beweise:

a. Der **transscendentale Grundsatz, vom Zufälligen auf eine Ursache zu schliefsen**, der aber nur für die Dinge in der Sinnenwelt von Bedeutung ist, weil die Zufälligkeit die Abhängigkeit des Daseyns heifst; dafs es aber eine Ursache ist, wovon das Daseyn abhängt, rührt daher, weil die Entstehung des Zufälligen eine Veränderung ist, die nach dem transscendentalen Gesetze der Natur, dafs alle Veränderung eine Ursache hat, eine Ursache haben mufs, welches aber nur in der Sinnenwelt, nicht über die Sinnenwelt hinaus, wie hier, Gültigkeit hat;

b. Der **Schlufs von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache derselben aufser der Sinnenwelt.** Dieser Schlufs hat gar keine Gültigkeit für die erste Ursache, wenn sie auch in der Sinnenwelt seyn sollte, weil, wenn er beweisend seyn sollte, die Sinnenwelt ein Inbegriff von Dingen an sich seyn müfste. Noch weniger aber kann man mit diesem Beweise über die Sinnenwelt hinaus kommen;

c. Die **falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, die Weglassung aller Bedingungen für die Vollendung seines Begriffs zu halten**, da man doch durch diese Weglassung nun gar nichts mehr begreifen kann (f. 31.);

d. Die Verwechselung der logischen Möglichkeit des Begriffs von einem Inbegriff aller Realität (dass in demselben kein Widerspruch ist) mit der transscendentalen Möglichkeit des Gegenstandes selbst (dass auch ein solches Wesen vorhanden seyn könne), welche letztere man nur von Gegenständen der Erfahrung wissen kann (M. I, 744. 745. C. 637. f.).

Der kosmologische Beweis thut also der Frage wegen des Daseyns des absolut nothwendigen Wesens kein Genüge. Man kann dieses Daseyn nicht mit apodiktischer Gewissheit behaupten. Es mag zulässig seyn, eine Ursache anzunehmen, von der sich alle möglichen vorhandenen Wirkungen ableiten lassen; aber es läst sich nicht behaupten, dass sie ein absolut nothwendiges Daseyn habe; denn sonst müste auch die Erkenntniss dieses Daseyns absolute Nothwendigkeit haben, oder sich dieses Daseyn auch nicht einmal in Gedanken aufheben lassen (C. 638. ff. M. I, 744. 745.).

38. Die ganze Aufgabe in Ansehung des Daseyns eines allervollkommensten Wesens (transscendentalen Ideals) kommt darauf an, entweder zu der absoluten Nothwendigkeit einen Begriff, oder zu dem Begriff von irgend einem Dinge die absolute Nothwendigkeit zu finden; das eine würde auch das andere möglich machen. Aber beides übersteigt gänzlich alle äussersten Bestrebungen, unsern Verstand über diesen Punct zu befriedigen, alle Versuche, ihn wegen dieses seines Unvermögens zu beruhigen (C. 640. f. M. I, 746.). Die unbedingte Nothwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für den menschlichen Verstand. Selbst die Ewigkeit macht lange den schwindlichten Eindruck nicht aufs Gemüth, so schauderhaft er-

haben ſie auch ein Haller *) ſchildern mag; denn ſie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt ſie nicht. Man kann ſich des Gedankens nicht erwehren und ihn auch nicht ertragen, daſs ein Weſen gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, und alles Übrige iſt bloſs durch meinen Willen vorhanden (C. 641. M. I, 747.). Viele Kräfte der Natur bleiben für uns unerforſchlich, denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug

---

*) So ſagt z. B. Haller in ſeinem unvollendeten Gedicht über die Ewigkeit, das er im Jahr 1736 verfertigt hat:

Als mit dem Unding noch das neue Weſen rang,
Und, kaum noch reif, die Welt ſich aus dem Abgrund ſchwang,
Eh' als das Schwere noch den Weg zum Fall gelernet,
Und auf die Nacht des alten Nichts
Sich goſs der erſte Strom des Lichts,
Warſt du (Ewigkeit), ſo weit als itzt, von deinem Quell entfernet.
Und wenn ein zweites Nichts wird dieſe Welt begraben,
Wenn von dem All nichts bleibet als die Stelle;
Wenn mancher Himmel noch von andern Sternen helle,
Wird ſeinen Lauf vollendet haben;
Wirſt du ſo jung als jetzt, von deinem Tod gleich weit,
Gleich ewig künftig ſeyn wie heut.
Die ſchnellen Schwingen der Gedanken,
Wogegen Zeit und Schall und Wind
Und ſelbſt des Lichtes Flügel langſam ſind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.
Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebürge Millionen auf;
Ich wälze Zeit auf Zeit und Welt auf Welten hin,
Und wenn ich auf der March des Endlichen nun bin,
Und von der grauſen Höhe
Mit Schwindeln wieder nach dir ſehe,
Iſt alle Macht der Zahl, vermehrt mit tauſend Malen,
Noch nicht ein Theil von dir,
Ich tilge ſie und du liegſt ganz vor mir.

nachſpüren; das den Erſcheinungen zum Grunde liegende transſcendentale Object (d. i. der überſinnliche Grund, der da macht, daſs unſerer Sinnlichkeit dieſer und kein anderer Stoff gegeben iſt) iſt und bleibt für uns unerforſchlich, wir können es, als auſser dem Felde der Erſcheinungen befindlich, mit unſerer Erkenntniſs nicht erreichen. Ein Ideal der reinen Vernunft aber, wie das allervollkommenſte Weſen, kann nicht unerforſchlich heiſsen, denn es hat weiter keine Beglaubigung ſeiner Realität aufzuweiſen, als das Bedürfniſs der Vernunft, vermittelſt der Vorſtellung dieſes Weſens alle ſynthetiſche Einheit der Erkenntniſs zu vollenden. Da es alſo nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, ſo iſt es auch nicht als ein ſolcher unerforſchlich, vielmehr muſs dieſer Gegenſtand, als bloſse Idee, in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz und ſeine Auflöſung finden, und alſo, was ſie eigentlich iſt und bedeuten ſoll, erforſcht werden können; denn von unſern Begriffen Rechenſchaft geben, heiſst ja eben Vernunft haben (C. 641. M. I, 748.).

39. Entdeckung und Erklärung des dialektiſchen Scheins in allen transſcendentalen Beweiſen des Daſeyns eines ſchlechthin nothwendigen Weſens. Beide bisher geführten Beweiſe (der ontologiſche, 31. ff. und der kosmologiſche, 35. ff.) waren transſcendental, d. i. ganz unabhängig von Gründen aus der Erfahrung (empiriſchen Principien) verſucht. Denn obgleich der kosmologiſche eine Erfahrung überhaupt zum Grunde legt, ſo iſt er doch nicht aus irgend einer beſondern Beſchaffenheit derſelben, ſondern aus reinen Vernunftprincipien, in Beziehung auf eine durch die Erfahrung (das empiriſche Bewuſstſeyn) überhaupt gegebene Exiſtenz geführt, und verläſst ſogar dieſen Gang, um ſich auf lauter reine Begriffe zu ſtützen. Was iſt nun in dieſen transſcendentalen Beweiſen die Urſache des dialektiſchen, aber natürlichen Scheins, welcher die

Begriffe der abſoluten Nothwendigkeit und höchſten Realität verknüpft, und eine bloſse Idee zu einem wirklichen ſubſtanziellen Gegenſtande macht (realiſirt und hypoſtaſirt)? Was iſt die Urſache der Unvermeidlichkeit, etwas als an ſich nothwendig unter den exiſtirenden Dingen anzunehmen, und doch zugleich vor dem Daſeyn eines ſolchen Weſens zurückzubeben; und wie fängt man es an, daſs ſich die Vernunft hierüber ſelbſt verſtehe, und aus dem ſchwankenden Zuſtande eines ſchüchternen und immer wieder zurückgenommenen Beifalls zur ruhigen Einſicht gelange? (C. 642. f. M. I, 749.). Setzt man irgend eine Exiſtenz voraus, ſo kann man der Folgerung nicht ausweichen, daſs auch irgend etwas nothwendigerweiſe exiſtire. Auf dieſem ganz natürlichen (obzwar darum noch nicht ſicheren) Schluſſe beruhete der kosmologiſche Beweis. Dagegen mag ich einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, ſo kann ich mir ſein Daſeyn doch niemals als ſchlechterdings nothwendig vorſtellen (ich frage immer, wo iſt es her?). Das heiſst, ich kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Exiſtirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Weſen anzunehmen, ich kann aber niemals von einem nothwendigen Weſen anfangen (C. 643. f. M. I, 750.). Wenn ich hiernach

a. zu exiſtirenden Dingen überhaupt etwas nothwendiges denken muſs;

b. kein Ding an ſich ſelbſt als nothwendig zu denken befugt (und im Stande) bin:

ſo können auch Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge an ſich ſelbſt angehen, weil ſonſt beides einander contradictoriſch entgegengeſetzt ſeyn würde, und nicht zuſammen ſtatt haben könnte. Folglich können dieſe beiden Grundſätze nicht objective Principien ſeyn, ſondern ſie ſind regulative Principien, welche nichts anders ſagen, als,

ihr sollt an den Gegenständen der Erfahrung alles als bedingt nothwendig, und nichts als absolut nothwendig betrachten (M. I, 751. C. 644. f.); aber ihr müsset ausserhalb der Reihe der Erfahrungen (der Welt) ein schlechthin nothwendiges Wesen annehmen (nicht, um es als wirklich vorhanden zu betrachten, und es so zu einem Grund einzelner Wirkungen und Zweckverbindungen in der Natur zu gebrauchen, welches eigentlich allen Vernunftgebrauch zerstören und alle Einsicht in die Natur unmöglich machen würde, sondern) um alles Daseyn der Erscheinungen durch diesen Begriff unter Eine Einheit (Einen Grund, in dem alles gegründet sei) zusammen zu fassen. In der Welt aber könnet ihr niemals das schlechthin nothwendige Wesen finden, weil der Satz b. euch gebietet, alle Ursachen in der Erfahrung, und jedes Daseyn in derselben (d. i. alles, was unter dem Begriff eines nothwendigen Wesens, als des Grundes seines Daseyns, zusammengefasst ist) jederzeit als abgeleitet von einem andern Daseyn in der Erfahrung anzusehen (C. 644. f. M. I, 752.). Die Philosophen des Alterthums, Anaxagoras, Plato, Aristoteles u. s. w. sehen alle Form der Materie als zufällig und alle Materie als ursprünglich und nothwendig an. Allein die Materie ist nicht absolut nothwendig, weil jede Bestimmung derselben, Ausdehnung und Undurchdringlichkeit, welche das Reale derselben ausmacht, wodurch sie empfunden und folglich Gegenstand der Erfahrung wird, eine Wirkung ist, die folglich ihre Ursache haben muss, und weil auch die Materie sich in Gedanken aufheben und wegdenken lässt. Dass aber die Alten sich die Materie als nothwendig dachten, rührt daher, weil sie als das immer vorhandene, nicht entstehende und nicht vergehende Substrat aller Veränderungen (als Substanz) muss gedacht werden. Das hindert aber nicht, dass man nicht dieses Substrat mit allem, was ihm inhärirt, die Substanz mit allen Accidenzen, die Materie mit allen ihren Veränderungen wegdenken könnte.

Folglich ist sie nicht absolut nothwendig (M. I, 753. C. 645. ff.). Das Ideal des höchsten Wesens (das allerrealeste Wesen als wirkliches Individuum) ist also, wie aus diesen Betrachtungen folgt, nichts anders, als ein regulatives Princip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen, nothwendigen Ursache entspringe. Es ist aber der Schein unvermeidlich (natürlich), sich dieses formale Princip als constitutiv (als setze es die wirkliche Beschaffenheit eines wirklichen Dinges fest) vorzustellen. Denn, so wie der Raum, weil er alle Gestalten (die lediglich nur verschiedene Einschränkungen desselben sind) ursprünglich möglich macht, unvermeidlich für ein an sich selbst gegebener, für sich bestehender Gegenstand gehalten wird, so ist es auch unvermeidlich, die Idee des allerrealesten Wesens, als der obersten Ursache, für einen Gegenstand an sich zu halten (M. I, 754. C. 647. f.).

Der physikotheologische Beweis.

40. Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt (im ontologischen Beweise) noch die Erfahrung von irgend einem Daseyn überhaupt (im kosmologischen Beweise) das Daseyn eines höchsten Wesens beweisen kann; so fragt sichs nun noch, ob nicht eine bestimmte Erfahrung von der Beschaffenheit und Anordnung eines vorhandenen Dinges dieses leisten könne? Ein solcher Beweis würde der physikotheologische heissen können. Sollte dieser auch unmöglich seyn, so ist überall kein genugthuender Beweis aus bloss speculativer Vernunft für das Daseyn eines höchsten Wesens möglich (C. 648. M. I, 755.). Man wird nach allen vorhergehenden Bemerkungen bald einsehen, dass der Bescheid auf diese Nachfrage ganz leicht und bündig erwartet

werden könne. Denn wie kann jemals eine Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen seyn sollte (also eine Wirkung, aus der man die wirkliche Beschaffenheit des allerrealesten Wesens herleiten könnte)? Darin besteht ja eben das Eigenthümliche einer Idee (Vorstellung des Unbedingten, da in der Erfahrung alles bedingt ist), dass ihr niemals irgend eine Erfahrung congruiren, d. i. vollkommen ähnlich und gleich seyn kann. Die transscendentale Idee von einem schlechthin nothwendigen, allgenugsamen Urwesen ist so überschwänglich gross, so hoch über jeden Erfahrungsgegenstand, der jederzeit bedingt ist, erhaben, dass man theils niemals Stoff genug in der Erfahrung auftreiben kann, um einen solchen Begriff zu füllen, theils immer unter dem Bedingten herumtappt, und stets vergeblich nach dem Unbedingten, wovon uns kein Gesetz irgend einer Verknüpfung in der Erfahrung (empirischen Synthesis) ein Beispiel oder die mindeste Leitung dazu giebt, suchen wird (C. 649. M. I, 756.). Würde das höchste Wesen in dieser Kette der Bedingungen stehen, so würde es noch fernere Untersuchung wegen seines noch höhern Grundes erfordern. Will man es dagegen von dieser Kette trennen, und als ein bloss intelligibeles (durch den reinen Verstand gedachtes und nie zu erfahren mögliches) Wesen nicht in der Reihe der Natururſachen mitbegreifen, welche Brücke kann dann die Vernunft wohl schlagen, um zu demselben zu gelangen? Man kann nicht von der Erfahrung hinaus ins Übersinnliche, da alle Gesetze des Überganges von Wirkungen zu Ursachen, ja alle Verknüpfung (Synthesis) und Erweiterung unserer Erkenntniss überhaupt, auf nichts anders, als mögliche Erfahrung, mithin bloss auf Gegenstände der Sinne gestellt sind und nur in Ansehung ihrer eine Bedeutung haben können (C. 649. f. M. I, 757.). Folgendes ist nun der physikotheologische Beweis selbst: Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen unermesslichen Schauplatz von Mannigfal-

tigkeit, Ordnung, Zweckmäfsigkeit und Schönheit. Allerwärts fehen wir eine Kette von Wirkungen und Urfachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäfsigkeit im Entftehen und Vergehen; jede Urfache in derfelben weifet aber immer wieder auf eine andere Urfache hin, fo dafs dies ganze All in den Abgrund des Nichts verfinken müfste, nähme man nicht eine urfprüngliche und unabhängig für fich beftehende Urfache diefes ganzen Alls an. Wie grofs foll man fich aber diefe höchfte Urfache denken? Da wir die Welt ihrem ganzen Inhalt nach nicht kennen, und ihrer Gröfse nach auch durch die Vergleichung mit allem, was möglich ift, nicht fchätzen können, fo wollen wir, denn daran hindert uns nichts, diefes höchfte Wefen dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere mögliche fetzen (C. 650. f. M. I, 758.).

41. Diefer Beweis verdient Achtung. Er ift der ältefte. So weit alle Nachrichten gehen, hat ihn Sokrates zuerft gebraucht, und ihn wahrfcheinlich zuerft entdeckt. Er findet fich in Xenophons Denkwürdigkeiten des Sokrates (I, 4.). Sextus Empirikus führt ihn auch unter Sokrates Namen an (*adv. Math. IX*, 92. f. Tiedemann Geift der fpecul. Philof. B. II. S. 32.). Der erfte Phyfikotheologe unter den neuern Philofophen war Heinrich More in der erften Hälfte des 17. Jahrhunderts. Diefer Philofoph fuchte aus der in der Natur-Ökonomie überall hervorleuchtenden Weisheit das Dafeyn eines freien und weifen Urhebers derfelben zu beweifen (Tiedemann Geift der fpeculat. Phil. B. V. S. 509.). Diefer phyfikotheologifche Beweis verdient aber auch darum Achtung, weil er der klarfte und der gemeinen Vernunft angemeffenfte ift (M. I, 759.). Er belebt überdem das Studium der Natur. Es würde auch troftlos und umfonft feyn, ihn nicht zu achten. Die Vernunft, die durch fo mächtige und unter ihren Händen immer wachfende Beweisgründe unabläfsig gehoben wird, kann durch keine

Zweifel der Speculation so niedergedrückt werden, dass sie sich nicht wieder bis zu einem obersten und unbedingten Urheber so vieler Wunder der Natur erheben sollte (M. I, 760. C. 651. f.). Ob man aber gleich wider die Vernunftmässigkeit und Nützlichkeit dieses Verfahrens nichts einwenden kann, sondern es vielmehr empfehlen und aufmuntern muss, so bedarf dieser Beweis doch Gunst. Er kann überdem das Daseyn eines höchsten Wesens niemals allein darthun, sondern gründet sich auf den ontologischen Beweis (31. ff.), welchem er nur zur Einleitung (Introduction) dient. Der ontologische Beweis ist also der einzig mögliche (wofern überall ein speculativer Beweis statt finden könnte) (C. 652. f. M. I, 761.).

42. Die Hauptmomente dieses Beweises sind:

a. In der Welt befinden sich überall deutliche Zeichen von Weisheit;

b. Ohne ein anordnendes vernünftiges Princip ist solche Weisheit nicht möglich;

c. Es existirt also eine erhabene und weise Ursache der Welt;

d. Die Einheit dieser Ursache lässt sich aus der Einheit in der Welt schliessen (M. I, 762.).

Dieser Beweis hat die Analogie für sich (M. I, 763.). Er würde aber nur einen Weltbaumeister beweisen. Mehr hat auch Sokrates nicht behauptet (*Xenoph. Mem. Socr. IV*, 3. *I*, 4. Tiedemann Geist der spec. Phil. B. II. S. 39.). Denn um einen Weltschöpfer auf diesem Wege zu beweisen, müssten wir die Zufälligkeit der Materie beweisen, welches nicht möglich ist, da alle Zufälligkeit nur den Zustand betrifft, worin sich die Materie befindet, aber nicht die Materie selbst, welche in der Erfahrung

weder entsteht noch vergeht (M. I, 764. C. 653 — 655.).

43. Der Schluss in diesem Beweise gehet also von der Ordnung und Zweckmässigkeit, die in der Welt durchgängig zu finden ist, als einer durchaus zufälligen Einrichtung, auf das Daseyn einer ihr proportionirten Ursache. Der Begriff dieser Ursache aber muss bestimmt seyn. Nun geben die Prädicate von sehr grosser, von erstaunlicher Macht und Trefflichkeit gar keinen bestimmten Begriff. Da folglich nur das All (*omnitudo*) aller Realität im Begriff durchgängig bestimmt ist, so kann der Begriff von der Ursache der Welt kein anderer seyn, als der von einem Wesen, das alle Macht, Weisheit u. s. w., mit einem Wort, alle Vollkommenheit besitzt (C. 655. f. M. I, 765.). Nun vermag aber niemand einzusehen, ob zur Weltgrösse (nach Umfang sowohl als Inhalt) Allmacht, zur Weltordnung höchste Weisheit, zur Welteinheit absolute Einheit des Urhebers u. s. w. nöthig sei. Daher ist es unmöglich, aus der Natur einen hinlänglichen Begriff von dem Urwesen, weder zum Behuf der gesammten Naturkenntniss, noch zum Behuf des Praktischen, als Grundlage der Religion, abzuleiten (M. I, 766. C. 656.) Wir bedürfen nehmlich zur Naturkenntniss sowohl, als auch zur Religion den Begriff eines Gottes, d. i. eines Urhebers der Welt unter moralischen Gesetzen, s. Endzweck, 10 — 12. Diesen Begriff können wir aber nicht an jedes von uns gedachte verständige Wesen verschwenden, das nur viel Vollkommenheit hat. Oder ist es erlaubt, von einem Wesen, das recht viel Vollkommenheit hat, vorauszusetzen, dass es alle mögliche besitze (U. 403. M. II, 937.)? Der Schritt zu der absoluten Vollständigkeit (Totalität) ist auf dem empirischen Wege ganz und gar unmöglich. Nun thut man ihn aber doch im physischtheologischen Beweise. Welches Mittels bedient man sich also wohl, um über die weite Kluft vom Bedingten in der Erfahrung

zum Absolutunbedingten, was in keiner Erfahrung zu finden ist, zu kommen (C. 656. M. I, 767.)? Nachdem man bis zur Bewunderung der Grösse, der Weisheit, der Macht u. s. w. des Welturhebers gekommen ist (42, a.), und nun nicht weiter kommen kann, so verläſst man diesen Beweis aus der Erfahrung und geht (42, b.) über zu der gleich anfangs aus der Ordnung und Zweckmäſsigkeit der Welt geschlossenen Zufälligkeit derselben. Der Beweis springt also von der Erfahrung über auf den kosmologischen Beweis (35. ff.), und da dieser nur der versteckte ontologische ist (36.), so wird ein anscheinender Erfahrungsbeweis ein verunglückter Vernunftbeweis (M. I, 768. C. 657.). Diejenigen, die sich auf diesen Beweis stützen (die Physikotheologen) haben also gar nicht Ursache gegen die Beweisart aus bloſsen Begriffen (die transscendentale) so spröde zu thun, und auf sie mit dem Eigendünkel hellsehender Naturkenner herabzusehen, als sei diese transscendentale Beweisart das Spinnengewebe finsterer Grübler. Denn die Physikotheologen sind wahre Ontotheologen (die das Daseyn Gottes wie in 35. ff. beweisen); daſs ihr Beweis aus der Erfahrung seyn soll, ist ein bloſser Schein (M, I, 769. C. 657. f.). Hieraus folgt, daſs der ontologische Beweis für das Daseyn Gottes (35. ff.) der einzig mögliche ist, wenn überall nur ein Beweis für einen so weit über allen empirischen Verstandesgebrauch erhabenen Satz, daſs eine höchste Weltursache vorhanden sei, möglich ist (C. 658. M. I, 770.). Was aber für Fehler entstehen, wenn wir die Idee von Gott für einen wirklichen und nicht bloſs idealen Erklärungsgrund (constitutives und nicht bloſs regulatives Princip) halten, findet man im Artikel: Vernunft, s. übrigens Theologie und Physikotheologie.

Gott,

als der Welturheber, oder der moralische Beweis für die Nothwendigkeit des Glaubens an das Daseyn Gottes.

44. Das moralische Gesetz macht es nothwendig, daſs wir uns bei unserm ſittlich guten Verhalten die Erlangung einer unserer Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit als möglich denken. Dazu müssen wir aber das Daseyn Gottes als Welturhebers (der das Sittengesetz will, und daher die Glückseligkeit durch die Einrichtung und Regierung der Veränderungen in der Welt jedem moralischen Wesen, angemessen seiner Sittlichkeit, zutheilt, der also eine in allem Betracht unendliche Intelligenz, d. i. wirklich eine Gottheit seyn muſs,) nothwendig voraussetzen (postuliren, nicht willkührlich annehmen oder supponiren), s. Existenz, 3. (M. II, 340. P. 223. f.). Diesen Zusammenhang selbst, oder den Beweis dafür, daſs der Glaube an das Daseyn Gottes dem sittlich guten, aber sinnlichen Wesen nothwendig ist, oder daſs es (zwar nicht theoretisch für das Erkennen, aber welches eben so viel und noch mehr werth ist, daſs es für das Handeln, also) dem Sittlichguten moralisch gewiſs ist, daſs ein Welturheber existirt, findet man in den Artikeln: Glaubenssache, 3. u. 5. ff. und Endzweck, 10. ff. s. auch Teleologie. Man siehet aus der Auseinandersetzung in den angeführten Artikeln, daſs die Nothwendigkeit, das Daseyn Gottes anzunehmen, subjectiv (Bedürfniſs, aber ein Vernunftbedürfniſs ist, so daſs die Annahme desselben nur mit der sittlichen Güte des sittlich guten Wesens selbst aufhören kann) und nicht objectiv (Pflicht, als wenn es geboten werden könnte, das Daseyn Gottes zu glauben) ist, s. Bedürfniſs. Diese Annehmung des Daseyns Gottes ist mit dem Bewuſstseyn der Pflicht, als eines Zwecks des Handelnden, unzertrennlich verbunden, und ist ein durch das Sittengesetz für die erkennende (theoreti-

ſche) Vernunft nothwendig gemachter Act. In Beziehung auf das Erkennen (oder als Erklärungsgrund) wäre dieſe Annehmung aber nur Hypotheſe; allein in Beziehung auf das Handeln nach einem Endzweck (oder als das, was es allein möglich macht, bei unſern ſittlich guten Handlungen einen Endzweck zu haben) kann ſie ein moraliſcher Glaube oder ein reiner Vernunftglaube heiſsen (M. II, 342. P. 326. f.) ſ. Chriſtenthum (S. 761. u. 771.). Dieſer Glaube kann auch durch nichts wankend gemacht werden, weil Niemand je beweiſen kann, daſs es keinen Gott gebe, und weil auch mit dem Umſturz dieſes Glaubens die ſittlichen Grundſätze ſelbſt würden umgeſtürzt werden. Da hier die ſittliche Handlung nicht als Mittel wozu, ſondern als Zweck an ſich moraliſch nothwendig iſt, ſo muſs auch die Bedingung derſelben (Gott, als derjenige, der alle Zwecke, deren Erreichung nicht vom handelnden Subject abhängen, der Moralität unterwirft) nothwendig (nicht willkührlich) angenommen werden (M. I, 996. C. 856.). Das moraliſche Geſetz führt alſo zur Religion, indem es uns nöthigt, das Daſeyn eines Welturhebers anzunehmen, und unſere Pflichten als ſeine Gebote anzuſehen, der uns dieſe aber nicht als ſeine willkührlichen, für ſich ſelbſt zufälligen, Verordnungen (Sanctionen) vorſchreibt, ſondern mit deſſen Willen ſie als weſentliche Geſetze unſeres eigenen freien Willens übereinſtimmen (P. 233. M. II, 345.), ſ. Glückſeligkeitslehre, 2.

45. Nun läſst ſich auch die Frage beantworten: ob der Begriff von Gott ein zur Phyſik (mithin auch zur Metaphyſik, in ſo fern dieſe die reinen Principien *a priori* der Phyſik enthält), oder ob er ein zur Moral gehöriger Begriff ſei? Naturveränderungen von Gott ableiten, heiſst nehmlich nicht, ſie phyſiſch erklären; durch ſichere Schlüſſe aber, vermittelſt der Metaphyſik, von der Kenntniſs dieſer Welt

(durch den physikotheologischen oder kosmologischen Beweis) oder gar aus bloſsen Begriffen (durch den ontologischen Beweis) zur Erkenntniſs Gottes zu gelangen, iſt (wie wir geſehen haben) unmöglich (M. II, 358. P. 249.). Man kann nicht von einer einzigen Eigenſchaft Gottes, im eigentlichen Sinne des Worts, eine Erkenntniſs, noch weniger aber bloſs aus der Natur einen beſtimmten Begriff von Gott erlangen. Nur in Anſehung des Praktiſchen (zum Handeln) bleibt uns von den Eigenſchaften eines Verſtandes und Willens doch noch der Begriff des Verhältniſſes übrig (nehmlich daſs, ſo wie der tugendhafte Menſch durch ſeinen Willen das Sittlichgute will und wirkt, auch in Gott etwas uns Unbekanntes iſt, das auch das Sittlichgute will und wirkt, welches wir analogiſch den göttlichen Willen nennen können), welchem das Moralgeſetz (das dieſes Verhältniſs *a priori* beſtimmt) objective Realität verſchafft (oder macht, daſs wir durchaus annehmen müſſen, es ſei Gottes Wille, nicht bloſs ein Gedanke in uns, ſondern auch ein Gegenſtand auſser uns). So bekömmt die Idee von Gott, aber immer nur in Beziehung auf unſere Ausübung des moraliſchen Geſetzes (nicht um durch dieſe Idee etwas zu erklären oder zu verſtehen), Realität (oder wir müſſen anerkennen, daſs es einen ſolchen Gott, der da will, daſs wir moraliſch gut handeln, und der darnach unſer Schickſal beſtimmt, wirklich gebe) (P. 248. f. M. II, 357.). Auf dieſem Wege allein bekommen wir auch einen genau beſtimmten Begriff dieſes Urweſens; denn ſoll das höchſte Gut (die vollkommenſte Sittlichkeit und eine ihr angemeſſene Glückſeligkeit) für uns möglich ſeyn (welches durchaus eine vernünftige Welturſache oder eine Gottheit vorausſetzt), ſo muſs der Welturheber die höchſte Vollkommenheit beſitzen, Er muſs allwiſſend ſeyn u. ſ. w. ſ. Ethikotheologie (P. 252. M. II, 359.) Alſo iſt der Begriff von Gott ein urſprünglich nicht

zur Physik, d. i. für die *a priori* untersuchende und erklärende (speculative) Vernunft, sondern zur Moral, d. i. für die *a priori* gebietende und einen allgemeingültigen und nothwendigen Zweck aller menschlichen Handlungen vorschreibende (praktische) Vernunft, gehöriger Begriff (P. 252.). Dass man übrigens in der Geschichte der griechischen Philosophie vor Anaxagoras (s. Anaxagoras) keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie antrifft, rührt daher, weil man mit den Übeln in der Welt nicht fertig werden konnte. Die alten griechischen Philosophen zeigten daher eben darin Verstand und Einsicht, dass sie das Urwesen unter den Naturwesen aufzufinden suchten. Aber nachdem das scharfsinnige griechische Volk so weit in Nachforschungen vorgerückt war, dass es selbst sittliche Gegenstände philosophisch behandelte, da gab ihnen auch ihr praktisches Bedürfniss den Begriff des Urwesens bestimmt an (P. 253. M. II, 360.). Diese Ableitung der Realität des Daseyns Gottes von der Möglichkeit des höchsten Guts, und die Bestimmung des Urwesens durch dasselbe kann die Moraltheologie oder Ethikotheologie (s. Ethikotheologie) genannt werden. Das Übrige über Gott findet man im Artikel: Ideal; einige wichtige Bemerkungen über diesen letztern Beweis im Artikel: Moraltheologie. Wer noch etwas Ausführlicheres hierüber nachlesen will, dem empfehle ich folgende zwei Schriften: Über die Beweise für das Daseyn Gottes, von L. H. Jakob, 2te veränderte und vermehrte Ausgabe, nebst einem neuhinzugekommenen Gespräch, worin alle speculative Beweise für das Daseyn Gottes geprüft werden. Liebau 1798. 8. und: Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser von L. H. Jakob. Halle, 1797. 8.

Pflicht gegen Gott, s. Pflicht.

Gotteserkenntniss,

s. Theologie.

Gottesgelehrter,

s. Theologie.

Gottheit,

s. Gott, 44.

Gottseligkeit,

pietas, *piété*. Die wahre Religionsgesinnung (R. 313.) oder die moralische Gesinnung im Verhältnisse auf Gott (R. 282.). Sie enthält zwei Bestimmungen:

a. Furcht Gottes; und

b. Liebe Gottes

a. Furcht Gottes ist die moralische Gesinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus schuldiger (Unterthans-) Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz. Wer also aus Achtung fürs Gesetz moralisch gut handelt, der bezieht, indem er sich als ein abhängiges Wesen betrachtet, dem seine eigene Vernunft durch das Moralgesetz einen Endzweck vorsteckt (Heiligkeit und eine dieser proportionirte Glückseligkeit), dessen Erreichung nicht in seiner Gewalt ist, alle seine Pflichten auf einen göttlichen Willen, und seine Achtung fürs Gesetz ist zugleich, in seinem Bewusstseyn, Achtung für einen göttlichen Gesetzgeber, der durchs Moralgesetz seinen Willen kund thut. In dieser Beziehung nun heisst die Achtung fürs Gesetz Furcht

Gottes oder Ehrfurcht für den Schöpfer der Welt als heiligen Gesetzgeber der vernünftigen Wesen (T. 181.). So ist Achtung fürs Gesetz und Furcht Gottes identisch. Wer Gott achtet, weil er in ihm den Gesetzgeber des Moralgesetzes erkennt, für das er Achtung hat, der fürchtet Gott oder hat Ehrfurcht für ihn; wer aber das Moralgesetz darum achtet, weil er dasselbe für das Gesetz des Schöpfers und Oberherrn der Welt erkennt, der fürchtet Gott auch, aber seine Furcht ist die eines Sklaven, welcher die Geissel seines willkührlich gebietenden Herrn scheuet, der ihn in seiner Gewalt hat.

b. Liebe Gottes ist die moralische Gesinnung in Befolgung der Gebote Gottes aus eigener freier Wahl und Wohlgefallen am Gesetze (aus Kindespflicht). Sie ist bereits erklärt worden im Artikel: Achtung, 12.

2. Diese Furcht und Liebe Gottes enthalten also, noch über die Moralität (Achtung fürs und Wohlgefallen am Gesetze) den Begriff von einem übersinnlichen Wesen (Gott). Diesem Wesen werden hierdurch alle die Eigenschaften (Heiligkeit, Allwissenheit, Allmacht u. s. w.) beigelegt, die erforderlich sind, das höchste Gut zu vollenden, das durch unsere Moralität uns zur Absicht gemacht wird, und das doch über unser Vermögen hinausgeht. Überschreiten wir aber dieses moralische Verhältniss Gottes zu uns (betrachten wir Gott etwa als nachsichtsvoll bei unserer Übertretung seiner Gebote, und diese Gebote selbst als Aussprüche seiner beliebigen Willkühr, von deren Strenge er also auch nach Belieben nachlassen könne), so stehen wir immer in Gefahr, uns den Begriff seiner Natur als anthropomorphistisch zu denken (z. B. als ein Wesen, das viel zu gütig sei, als dass es strafen könnte). Dann wird der Begriff von Gott (so gedacht) gar unsern

ſittlichen Grundſätzen nachtheilig (und unſere Verehrung Gottes eigentlich ein Götzendienſt, Idololatrie oder ein Fetiſchmachen). Wir ſehen hieraus, daſs die Idee von Gott in der ſpeculativen Vernunft für ſich ſelbſt nicht beſtehen kann, und nicht nur aus unſerer Moralität entſpringt, ſondern auch noch mehr ihre ganze Kraft erſt in der Beziehung auf unſere Pflichtbeſtimmung gründet, welche auf ſich ſelbſt und nicht etwa auf einem fremden Weſen (ſo daſs der Glaube an Gott der Beſtimmung unſeres Willens zur Erfüllung unſerer Pflicht vorausgienge) beruhet (R. 282.).

3. Die Gottſeligkeitslehre iſt daher eben das, was man auch Religion (in objectiver Bedeutung) nennt, nehmlich die Lehre von unſern Pflichten als göttlichen Geboten (R. 281.). Die Tugendlehre iſt hingegen die Lehre von unſern Pflichten als Geboten unſrer eigenen Vernunft. Man kann nun fragen, da der Dienſt Gottes in einer Kirche auf die reine moraliſche Verehrung Gottes, nach den der Menſchheit vorgeſchriebenen Geſetzen, vorzüglich gerichtet iſt, ob in der Kirche (der Geſellſchaft, die ſich zur Beförderung der Tugendgeſinnung, als Willen Gottes, vereinigt hat) immer nur Gottſeligkeitslehre oder auch reine Tugendlehre, jede beſonders, den Inhalt des Vortrags ausmachen ſoll? (R. 281.). Was iſt natürlicher in der erſten Jugendunterweiſung und ſelbſt in dem Kanzelvortrage, die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder dieſe vor jener (wohl gar ohne derſelben zu erwähnen) vorzutragen? Beide ſtehen offenbar in nothwendiger Verbindung mit einander. Dies iſt aber nicht anders möglich, als ſo, daſs, da ſie nicht einerlei ſind, die eine als Zweck und die andere bloſs als Mittel gedacht und vorgetragen werden müſste. Nun beſteht die Tugendlehre durch ſich ſelbſt (ſogar, wenn man nicht auf einen Endzweck ſieht, ohne den Begriff von Gott), die Gott-

ſeligkeitslehre aber enthält den Begriff von einem Gegenſtande (Gott), den wir uns, in Beziehung auf unſere Moralität, als ergänzende Urſache unſeres Unvermögens in Anſehung des moraliſchen Endzwecks (Heiligkeit und Glückſeligkeit) vorſtellen. Die Gottſeligkeitslehre kann alſo nicht für ſich den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung aufſtellen, ſondern nur zum Mittel dienen, das, was an ſich einen beſſern Menſchen ausmacht, die Tugendgeſinnung (durch die Idee von Gott, welche zur objectiven Realität des moraliſchen Endzwecks nothwendig vorausgeſetzt werden muſs) zu ſtärken. Denn die Gottſeligkeitslehre verheiſst und ſichert der Tugendgeſinnung (als einer Beſtrebung zum Guten, ſelbſt zur Heiligkeit) die Erlangung des Endzwecks, welches die Tugendgeſinnung für ſich nicht kann. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Der Menſch hat ihn ſchon ganz, obzwar unentwickelt, in ſich. Er darf nicht erſt, wie der Religionsbegriff (Pflicht als Wille Gottes) durch Schlüſſe herausvernünftelt werden. In ſeiner Reinigkeit, in der Erweckung des Bewuſstſeyns eines ſonſt von uns nie gemuthmaſsten Vermögens (bloſs aus Pflicht zu handeln und) über die gröſsten Hinderniſſe in uns Meiſter zu werden, in der Würde der Menſchheit, die der Menſch an ſeiner eigenen Perſon und ihrer Beſtimmung (nach der er ſtrebt, um ſie zu erreichen) verehren muſs, in allem dieſen liegt etwas ſo Seelenerhebendes und zur Gottheit ſelbſt (die nur durch ihre Heiligkeit und moraliſche Geſetzgebung anbetungswürdig iſt) hinleitendes, daſs der Menſch, ſelbſt wenn er noch weit davon entfernt iſt, dieſem Begriffe die Kraft des Einfluſſes auf ſeine Maxime zu geben, ſich dennoch nicht ungern damit unterhält. Denn der Menſch fühlt ſich ſelbſt durch dieſe Idee der Pflicht ſchon in gewiſſem Grade veredelt, indeſſen daſs der Begriff von einem dieſe Pflicht zum Gebote für uns machenden Weltherrſcher noch in groſser Ferne von ihm liegt. Wenn der Menſch aber zu ſeiner Pflichterfüllung

von Gott ausginge, ſo würde das ſeinen Muth (der das Weſen der Tugend, *virtus*, mit ausmacht) niederſchlagen. Die Gottſeligkeit würde ſich dann nehmlich in ſchmeichelnde Unterwerfung (Liebe zur Vergeltung) oder in knechtiſche Unterwerfung (Furcht vor der Strafe) unter eine despotiſch (bloſs in dem Willen des Geſetzgebers gegründete) gebietende Macht verwandeln. Dieſer Muth, auf eigenen Füſsen zu ſtehen, wird nun ſelbſt durch die darauf folgende Verſöhnungslehre geſtärkt, die das als abgethan vorſtellt, was nicht zu ändern iſt, und ſo den Pfad zu einem neuen Lebenswandel eröffnet. Macht aber die Verſöhnungslehre den Anfang (ſoll die Verſöhnung vor der Beſſerung des Menſchen hergehen), ſo benimmt 1. die leere Beſtrebung, das Geſchehene ungeſchehen zu machen (die Expiation); 2. die Furcht, ob uns auch der verſöhnende Act werde zugerechnet werden; 3. die Vorſtellung unſeres gänzlichen Unvermögens zum Guten (darum eben die Verſöhnung nöthig iſt); und 4. die Ängſtlichkeit wegen des Rückfalls ins Böſe, den Muth. Das muſs dann den Menſchen in einen ächzenden moraliſch paſſiven Zuſtand verſetzen, der nichts Groſses und Gutes unternimmt, ſondern alles vom Wünſchen erwartet (den man gemeiniglich Frömmigkeit nennt) (R. 282. ff.) ſ. Frömmigkeit und Afterdienſt, 19.

Kant Relig. innerh. der Gr. der rein. Vern. IV. St. §. 3. S. 281. ff. — IV. St. Anmerk. *** S. 313.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. Beſchl. S. 181.

Götzendienſt,

gottesdienſtlicher, religiöſer Aberglaube, Abgötterei im praktiſchen Verſtande, religiöſer Afterdienſt, Andächtelei, Bigotterie, Dämonolatrie, Idololatrie,

cultus spurius, devotio spuria, idololatria, bigotterie, idolâtrie. Ein abergläubischer Wahn, dem höchsten Wesen sich durch andere Mittel, als durch eine moralische Gesinnung, wohlgefällig machen zu können (U. 440.). Abgötterei in theoretischem Verstande ist einerlei mit Dämonologie, s. Dämonologie. Abgötterei in praktischem Verstande ist eine solche Lehre von Gott, welche das höchste Wesen mit Eigenschaften vorstellt, nach denen noch etwas anders, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung seyn könne, seinem Willen, in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu seyn (U. 440.*). So rein und frei von sinnlichen Bildern man nehmlich auch in theoretischer Rücksicht (der Beschaffenheit seiner Natur nach) den Begriff von Gott gefasst haben mag (als von einem allervollkommensten, allerrealsten und höchsten, allgenugsamen Wesen); so wird er, durch diese Lehre, im Praktischen, d. i. der Beschaffenheit seines Willens nach, dennoch als ein Idol, d. i. anthropomorphistisch (als ein sinnliches Wesen) vorgestellt. Sie ist also ein Aberglaube, der einen sträflichen Lebenswandel mit der Religion zu vereinigen weiss (R. 174.) S. Aberglaube, IV. f. Afterdienst, Andächtelei und Fetischmachen.

Grad,

s. Empfindung, 5. ff. und Apperception, 9.

Gravitation,

gravitatio, gravitation. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung, die alle

Materie auf alle und in allen Entfernungen unmittelbar ausübt (N. 71.) s. Anziehungskraft und Attraction. Sie muſs noch von der Schwere unterschieden werden. Die Schwere ist nehmlich die Bestrebung, in der Richtung der gröſsern Gravitation sich zu bewegen. Wenn wir uns den Raum als erfüllt mit Materie denken, so wirkt auf jedes Partikelchen der Materie alle andere Materie und zieht sie an, dies heiſst die Gravitation; nun ist aber in jedem Punct des Raums diese Wirkung, weil die Materie nicht den Raum gleichförmig erfüllt, verschieden; denken wir uns nun für jedes Partikelchen Materie, durch alle Puncte, in welchen dasselbe, der Nähe, Entfernung, Dichtigkeit u. s. w. der übrigen Materie nach, am stärksten angezogen werden würde, eine Linie, so hat das Partikelchen ein Bestreben, sich in dieser Linie zu bewegen, und dies Bestreben ist seine Schwere. Für die Erde ist es die gerade Linie zwischen den Mittelpuncten der Erde und der Sonne, für die Cörper auf der Erde eine Linie, die auf der Oberfläche der Erde senkrecht steht. Das Bestreben der Erde und der Cörper auf derselben, in diesen Linien zu fallen, ist die Schwere, und dies Bestreben richtet sich nach der gröſsern Gravitation. Die Schwere ist also von der Gravitation darin unterschieden, daſs sie nur eine einzige Richtung, nehmlich die der gröſsern Gravitation, hat; dahingegen jedes Partikelchen Materie Gravitation nach allen Richtungen zu leidet, nach welchen hin Materie anzieht, s. Attraction, 2. Beide, Gravitation und Schwere, sind eigentlich keine Kräfte, sondern wirkliche Wirkungen der Anziehungskraft der Materie, die eine reelle Kraft ist, s. Anziehungskraft. Kant hat das Daseyn dieser Kraft und ihrer Wirkung zuerst *a priori* bewiesen und alle Erfahrungen stimmen damit zusammen.

Grenze,

f. Gröfse, 16.

Grenzbegriff.

Ein Begriff, der als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt (C. 310.). Ein solcher Begriff ist z. B. der eines Noumenon oder intelligibelen Gegenstandes, d. i. eines solchen Dinges, das sich der Verstand, ohne Beziehung auf unsere Anschauungsart, mithin nicht blofs als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst denken mufs (C. 307.). Dieser Begriff ist nehmlich durch die Natur des Verstandes selbst gegeben, damit man nicht behaupten könne, es gebe aufser dem Felde der Sinnlichkeit keine Gegenstände weiter. Denn da jeder sinnliche Gegenstand eine Erscheinung, d. i. sinnliche Vorstellung ist, zu jeder Vorstellung aber nothwendig ein Gegenstand gehört, der durch sie vorgestellt wird; so setzt der Verstand auch bei der äufsern Vorstellung, als einer Erscheinung, einen Gegenstand voraus, der durch die Erscheinung vorgestellt wird, oder durch die Erscheinung erscheint. Und der Verstand ist dazu berechtigt, da er die Erscheinung vermittelst der Sinnlichkeit nicht so, wie die Bilder der Phantasie, willkührlich hervorbringen oder erdichten kann. Der Verstand legt also der Erscheinung einen Gegenstand unter, der nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Da aber eben darum dieses Ding an sich nicht selbst durch die Sinne erscheint, sondern nur in der Erscheinung oder der sinnlichen Vorstellung, so ist dieser Gegenstand nur ein gedachter Gegenstand, ein Noumenon. Wir können ihn daher auch nicht mit der Erscheinung vergleichen, und etwa

dadurch erkennen und wissen, wie er beschaffen ist, zumal da es uns ganz unmöglich ist, uns irgend etwas ohne die Bedingung der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) vorzustellen. Wir können darum auch aus diesem, obwohl nicht willkührlich erdichteten, sondern aus der Beschaffenheit des Verstandes hervorgehenden, Begriff eines Dinges an sich nicht das Daseyn eines solchen Gegenstandes beweisen. Dieser Begriff liegt daher gleichsam auf der Grenze unseres Wissens, wir können seine Realität, oder dass er einen Gegenstand hat, weder behaupten noch leugnen. Er ist daher auch nicht von positivem Gebrauch, wir erkennen durch ihn nichts. Aber er ist nicht ohne allen Gebrauch, sondern er hat einen negativen Gebrauch, nehmlich den, dass er die Behauptung abhält, als wären die sinnlichen Gegenstände die einzig möglichen. Er setzt also allein noch nichts Positives ausser dem Umfange des Feldes der Sinnlichkeit, aber benimmt uns doch den Wahn, als wüsten wir gewiss, es gebe ausser der Erkenntniss sinnlicher Gegenstände, weil diese uns allein möglich ist, überhaupt nichts weiter zu erkennen (C. 310. f.).

Grenzbestimmung

der reinen Vernunft, s. Vernunft.

Grösse,

Quantität, ποσοτης, *quantitas*, *quantité*. Die Kategorie der Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt; oder die synthetische Einheit, durch welche das Gleichartige in Verknüpfung gesetzt wird (C. 162.). Wenn ich z. B. die Grösse

eines Hauſes denke, ſo wird das durch folgende Einwirkung auf meine Sinnlichkeit, und Wirkung meines Verſtandes möglich. Mein Sinn des Geſichts wird afficirt, ich faſſe das Mannigfaltige, das mir dadurch gegeben wird, auf (die Apprehenſion des Mannigfaltigen) und verknüpfe es mit meinem Bewuſstſeyn (mache es zur Wahrnehmung). Dieſe Afficirung meines Geſichts iſt aber von der Art, welche man die äuſsere nennt, weil ſich bei derſelben diejenige Form mit der durch die Sinnlichkeit gegebenen Empfindung verbindet, oder derſelben zum Grunde liegt, welche der Raum heiſst. Daſs ſich nehmlich die Empfindungen dieſer Art (die äuſseren) räumlich ordnen, hat ſeinen Grund in einer eigenthümlichen Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, die da macht, daſs wir der Vorſtellung des Raums und dadurch auch räumlicher (im Raum angeſchauter) Gegenſtände fähig ſind. Der Raum iſt aber durchgängig gleichartig, überall Ausdehnung nach drei Dimenſionen. Bei der ſinnlichen Vorſtellung des Raums nun oder der Anſchauung deſſelben, die, wie alle unſere Vorſtellungen, ſucceſſiv iſt, verknüpft das wirkſame Vermögen in uns, der Verſtand, die ſucceſſiven Vorſtellungen des Raums, als eines Gleichartigen, zu einem Ganzen, und die Einheit, oder der Begriff, durch welchen ſich der Verſtand dieſe Verknüpfung (Syntheſis) vorſtellt oder denkt, iſt die Gröſse. Da nun die Empfindung durch den Sinn des Geſichts ſich in dem Raum ordnet, oder die Vorſtellung der Erfüllung des Raums giebt, ſo liegt nun folglich bei der Auffaſſung dieſer ſinnlichen Eindrücke (vom Hauſe) die nothwendige Einheit des Raums und der äuſsern ſinnlichen Anſchauung überhaupt (d. i. die Vorſtellung, welche Gröſse heiſst) zum Grunde. Durch dieſen Begriff zeichne ich gleichſam die Geſtalt des Hauſes oder des Raums, den daſſelbe erfüllt; denn ſo weit das Mannigfaltige, das mir durch den Sinn des Geſichts gegeben wird, ſich zuſammenfaſſen läſst, überſpannt gleichſam mein Begriff dieſes

Mannigfaltige und begrenzt es so allenthalben. Diese Verknüpfung zu einer Grösse (Bestimmung des Dinges durch die synthetische Einheit des Gleichartigen) geschieht zwar schon bei der empirischen Apprehension durch die Einbildungskraft in der Anschauung; allein es ist derselbe Verstand, der diese Verknüpfung in das Mannigfaltige der Anschauung bringt, und sie nachher durch den Begriff der Grösse denkt. Nur dass dieses selbstthätige Vermögen (Spontaneität) bei der Verknüpfung in der Anschauung die Einbildungskraft heisst, weil es hier in Verbindung mit der Sinnlichkeit, die den zu verknüpfenden Stoff liefert, wirkt; beim Denken aber der Verstand, weil dabei dies Vermögen ganz allein wirksam ist, indem das Bewusstwerden des Mannigfaltigen (die Apperception) als einer Grösse ganz intellectuell ist, und lediglich durch die Verstandesvorstellung geschieht (d. h. eine Kategorie ist). Nicht die Sinnlichkeit giebt also die Vorstellung der Grösse, sondern nur den Stoff, der durch die Vorstellung der Grösse zusammengefasst und gedacht werden kann. Diese Vorstellung der Grösse hat also gänzlich im Verstande ihren Sitz, und ist nichts anders als der Grundgedanke (Kategorie) davon, dass ein Gleichartiges so zusammengefasst ist, dass es nun nicht mehr als Mannigfaltiges, sondern als eine Einheit gedacht wird, welche Einheit eben die Grösse heisst (C. 162. M. I, 174). Denke ich mir das durch die Sinne gegebene Mannigfaltige überhaupt als eine Einheit, so nenne ich es einen Gegenstand. Folglich ist der bestimmte Begriff einer Grösse der Begriff von der Erzeugung der Vorstellung eines Gegenstandes durch die Zusammensetzung des Gleichartigen (N. 18).

2. Die Grösse oder Quantität eines Dinges heisst also diejenige innere (dem Dinge an und für sich selbst, nicht dem Verhältnisse desselben zu einem andern Dinge zugehörige) Bestimmung desselben, durch welche die Verbindung des Gleichartigen

erzeugt wird (nicht die durch die Verbindung des Gleichartigen erzeugt wird, denn die ſynthetiſche Einheit, oder die Kategorie, macht die Verknüpfung möglich, obwohl das Mannigfaltige, hier das Gleichartige, gegeben ſeyn muſs). Das Ding ſelbſt, das eine Quantität hat, oder das ſich durch dieſen Begriff denken läſst, heiſst, in ſo fern es durch dieſen Begriff gedacht wird, eine Gröſse *in concreto*, oder ein Quantum. Alſo iſt ein Ding ein Quantum, in ſo fern in demſelben eine Verknüpfung des Gleichartigen gedacht wird; oder wie Kant ſagt (C. 203.): das Bewuſstſeyn des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anſchauung überhaupt, ſo fern dadurch die Vorſtellung eines Objects (Gegenſtandes) zuerſt möglich wird, iſt der Begriff eines Quantums. Die Einheit in der Verknüpfung des Gleichartigen iſt die Quantität, und der Gegenſtand, dem dieſe Einheit zukömmt, als ſolcher, iſt das Quantum. Im Deutſchen heiſst beides Gröſse. Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſich die Erkenntniſſe von ihrer Quantität in der Anſchauung (durch Conſtruction *)) darſtellen laſſen, heiſst die Matheſis oder Mathematik. Man nennt ſie auch wohl die Gröſsenlehre, aber dieſes Wort iſt nicht beſtimmt genug, weil auch die Philoſophie von Quantis, z. B. von der Totalität, der Unendlichkeit, u. ſ. w. handelt, und der Unterſchied **) zwiſchen Mathematik und Philoſophie nicht in den

---

*) Oder, wie ſich Lambert (Architektonik, §. 688.) ausdrückt: „Wir ſind gewöhnt, die meiſten Gröſsen von Dingen, die nicht in die Augen fallen, durch Linien und Flächen, und überhaupt durch die Dimenſionen des Raumes vorzuſtellen, und gleichſam vor Augen zu malen."

**) Der Unterſchied, den Lambert (Architektonik, §. 681.) angiebt, wenn er ſagt: „Die Philoſophie ſucht den Zuſammenhang,

Gegenſtänden liegt, die ſie behandeln, ſondern in der Art der Behandlung, da ſich denn freilich zeigt, daſs nur die Quanta einer mathematiſchen Behandlung (durch Conſtruction der Begriffe) fähig ſind (C. 743.).

3. Der **Begriff** der Gröſse iſt alſo ein Stammbegriff des reinen Verſtandes (eine **Kategorie**), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht **quantitative** (allgemeine, beſondere und einzelne) Urtheile fällen könnten. Hätte unſer Verſtand nicht die angebohrne Anlage, das Gleichartige durch eine Vorſtellung (**Gröſse**) zu verknüpfen, ſo könnten wir nicht mehrere Vorſtellungen als gleichartig unter einem Begriff (dem Prädicat) zuſammenfaſſen, und die Vorſtellung von dem Umfange des Prädicats haben, unter welchem die Vorſtellungen im Subject ſubſumirt werden. S. **Kategorie**.

4. Die **Gröſse** kann aber nur eine **reale** innere Beſtimmung ſolcher Dinge ſeyn, welche wir **wahrnehmen** können, und dieſe **müſſen** eine Gröſse haben. **Überſinnliche** Dinge ſind weder im Raume, noch in der Zeit, weil ſie nicht Erſcheinungen ſind, und ſich folglich weder im äuſsern, noch im innern Sinn befinden, deren Formen Raum und Zeit ſind. Daher läſst ſich wohl das Gleichartige in ihnen in einer Vorſtellung verknüpft **denken**, weil ſich mehrere Vorſtellungen als gleichartig über-

---

die Verbindung, die Urſachen und Gründe der Dinge auf. Die Mathematik aber beſtimmt bei allen dieſen das genaue Maaſs von ihrer Gröſse, und daher beſonders auch das zureichende dabei. Sofern man die **philoſophiſche** Erkenntniſs der mathematiſchen entgegenſetzt, abſtrahirt man bei der erſtern von allem, was **Gröſse** und Ausmeſſung heiſst; und eben ſo wird auch der Mathematiker eingeſchränkt, wenn man demſelben nichts als die bloſse **Gröſse** zu betrachten überläſst, und ihm auſser der Rechenkunſt nichts zur Anwendung ſeiner Erkenntniſs überläſst."

haupt unter ein Prädicat subsumiren, oder quantitative Urtheile fällen lassen, ohne dass man dabei an Raum und Zeit denken darf. Allein dann ist nur die Rede von logischer Grösse oder dem Umfange eines Begriffs; nehmlich dass unter einem Begriff nur eines, oder vieles, oder alles enthalten ist, so dass eben hierdurch die Vorstellung der Gleichartigkeit der einzelnen Vorstellungen, die unter dem Begriff des Prädicats subsumirt werden, möglich ist. Wird aber einem Dinge Grösse so beigelegt, dass damit zugleich behauptet wird, die Grösse bestehe nicht bloss in dem Umfange meiner Begriffe von ihm, sondern es habe ausser meinen Gedanken eine Grösse, wodurch die reale Grösse von der bloss logischen Quantität oder Grösse unterschieden ist; so muss die Grösse in der Anschauung gegeben seyn, und dann muss es entweder eine Grösse im Raum oder in der Zeit, folglich das Ding selbst ein sinnlicher, und kein übersinnlicher, Gegenstand seyn.

5. Denn ich kann mir ein Quantum nur auf zweierlei Art vorstellen, entweder durch ein (von aller Erfahrung) reines Bild von dem äussern Sinne, dies ist der Raum. Dieser stellt uns alle mögliche Quanta (so fern sie ausgedehnt sind) rein dar, indem ich mir unter dem Raum nichts anders, als eine in allen seinen Theilen, von dem grössten bis zum kleinsten, vollkommen gleichartige Ausdehnung vorstelle. Aber nicht alle sinnliche Gegenstände, sondern nur die äussern (welche einen Raum erfüllen) sind im Raum, und folglich kann der Raum nur von diesen letztern ein Bild seyn. Dagegen sind alle Gegenstände der Sinne überhaupt in der Zeit, weil die Zeit die Form des innern Sinnes ist, folglich nicht nur die Gedanken, Gefühle u. s. w. sondern auch die Cörper, als unsere Vorstellungen, in uns, zugleich in unserm innern Sinn, folglich auch in der Zeit seyn müssen. Die Zeit stellt also alle sinnlichen Gegenstände überhaupt als Grössen

dar, indem auch die Zeit eine in allen ihren Theilen gleichartige Ausdehnung, obwohl nur nach einer Dimenſion, wie eine Linie im Raum, iſt. Sie wird nehmlich dadurch ein Bild ſinnlicher Gröſsen, weil ſie die Anſchauung des Zählbaren giebt. Da nehmlich die Gröſse eigentlich ein Begriff des Verſtandes, das aber, was als Gröſse angeſchauet und gedacht werden ſoll, etwas ſinnliches iſt, ſo muſs eine vermittelnde Vorſtellung (transſcendentales Schema) ſeyn, welche die Zuſammenfaſſung des ſinnlichen Stoffs durch die Kategorie der Gröſse, und folglich die Vorſtellung der ſinnlichen Gegenſtände als Gröſsen (Quanta) möglich macht, ſ. Schema. Dieſes Schema giebt die Zeit. Denn ſie macht es möglich, daſs ich zählen kann, und die Zahl iſt das Schema, oder die verſinnlichte Gröſse (*quantitas phaenomenon*) der Vorſtellung, durch welche es mir möglich wird, alle ſinnliche Gegenſtände, ohne Unterſchied, als Gröſsen zu denken. Die Zahl iſt nehmlich die Vorſtellung, die die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem (Gleichartigen) zuſammenfaſst. Z. B. die Zahl 7 iſt die Vorſtellung, durch die ich, wenn ich eine Eins nach der andern zu einander hinzuthue bis auf die, und ſie mit eingeſchloſſen, welche auf die ſechſte folgt, alle dieſe Einſen zuſammenfaſſe, und mir als Eine Einheit (welche eine Gröſse heiſst, und unter den Gröſſen, die nach der Anzahl ihrer Einheiten benannt werden, den Namen ſieben hat) vorſtelle. Alſo iſt die Zahl nichts anders, als die Einheit der Verknüpfung (Syntheſis) des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anſchauung überhaupt, dadurch, daſs ich die Zeit ſelbſt in der Auffaſſung der Anſchauung eines Gegenſtandes, deſſen Einheiten ich zähle, um ihn mir als Gröſse vorzuſtellen, erzeuge. Denn indem ich zähle, gehe ich von einem Zeittheil zum andern fort, oder laſſe den vorigen Zeittheil fahren, um einen neuen Zeittheil im Bewuſstſeyn vorzuſtellen, welche Zeiterzeugung freilich nur dann zum klaren Bewuſstſeyn kömmt,

wenn ich wirklich die empirische Zeit, etwa an der Uhr, wahrnehme. So ist also die Zahl das Schema der Grösse, und die Zeit das Bild aller sinnlichen Gegenstände überhaupt, auch als Grössen (C. 182. M. I, 200.).

6. Man sieht hieraus, dass wir die Kategorie der Grösse bloss von sinnlichen Gegenständen gebrauchen können, d. i. von solchen, die in der Zeit und so zählbar sind. Man kann daher auch die Grösse nicht real erklären, d. h. die Möglichkeit eines Quantums verständlich machen, ohne die Zeit zu Hülfe zu nehmen. Denn wollen wir die Einheit wirklich erklären, die unter der Grösse gedacht wird, so kann man das nicht anders (man müsste denn, wie zu Anfang des Artikels, bloss angeben wollen, was durch diese Einheit verknüpft wird, nicht aber, was in dieser Einheit, als ihre Merkmale, gedacht wird), als etwa so: die Grösse ist die Bestimmung eines Dinges, dadurch, wie vielmal Eines in ihm gesetzt ist, gedacht werden kann. Allein dieses Wievielmal gründet sich auf die successive Wiederhohlung, mithin auf die Zeit und die Synthesis (des Gleichartigen) in derselben. Hierdurch sieht man erst die Möglichkeit der Verknüpfung des Gleichartigen, wodurch die eben gegebene Erklärung als eine reale oder Sacherklärung sich von den Namenerklärungen zu Anfang dieses Artikels unterscheidet (C. 300. M. I, 344.).

7. Es kann aber auch keinen sinnlichen Gegenstand geben, der nicht eine Grösse (Quantum) wäre. Denn selbst die Wahrnehmung eines Gegenstandes, als Erscheinung, ist nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen (die Vorstellung der Grösse) der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen gedacht wird (C. 203. Pr. 91.). Die Grössen sind aber nach der

verschiedenen Art ihrer Erzeugung entweder extensiv (oder ausgedehnt), z. B. eine Linie, ein Triangel, ein Würfel u. s. w., oder intensiv (solche, die einen Grad haben), z. B. der Grad des Lichts, der Farbe, der Wärme, das Moment der Schwere u. s. w. (M. I. 247. C. 211.), s. auch Realität und Moment, und die Erscheinungen sind jederzeit Grössen beiderlei Art, s. Axiomen der Anschauung, 3. ff. Zahlformel, Empfindung, 5. ff. und Seele.

8. Alle extensive Grösse ist nun wieder den beiden Formen der Anschauung, Raum und Zeit, nach, entweder die extensive Grösse im Raum, welche man auch die extensive Grösse im engern Sinn des Worts nennt, z. B. eine Linie. Bei den Erscheinungen wird sie bestimmt durch den Raum zwischen den Grenzen der Materie, die ihn erfüllt, oder dieser Raum ist das reine Bild der extensiven Grösse des Cörpers. Man nennt diesen Raum, seiner Grösse nach betrachtet, das Volumen oder den Raumesinhalt (N. 86. C. 215). Oder die extensive Grösse ist die in der Zeit, welche man auch die protensive Grösse nennt. Wenn in der Zeit etwas ist, das beharret, oder in mehrern auf einander folgenden Zeittheilen vorhanden ist, so bekömmt das Daseyn in diesen verschiedenen Theilen der Zeitreihe nach einander eine Grösse, die man Dauer nennt (C. 226). Die Dauer ist also (C. 262.) die Grösse des Daseyns oder der Existenz (P. 247.) (in der Zeit), folglich eine protensive Grösse,*) s. Beharrlichkeit.

---

*) So sagt auch schon Lambert (Architektonik, §. 690.): „Auf eine ähnliche Art stellen wir uns die Theile der Zeit vor und nach einander vor, und dieses machet, dass wir auch der Dauer eine Art von Ausdehnung geben."

9. Ein Quantum (concrete Grösse) ist in Ansehung der Bestimmtheit der Menge seiner Theile entweder ein Quantum discretum oder ein Quantum continuum (stetige oder continuirliche Grösse). *) Continuirliche Grössen sind solche, welche die Eigenschaft haben, dass keiner ihrer Theile der möglich kleinste (kein Theil einfach) ist, z. B. Linien, Flächen, Cörper, Raum und Zeit. S. Continuität. Discrete Grössen hingegen sind solche, welche die Eigenschaft haben, dass die Menge der Einheiten in denselben bestimmt ist, z B. Zahlen, eine aus Worten bestehende Rede (C. 555). Wenn also in dem gegebenen Ganzen die Menge der Theile auf gewisse Weise schon abgesondert ist, so ist dieses Ganze in dieser Rücksicht eine discrete Grösse. Ein gegliederter Cörper z. B. ist in Beziehung auf diese Gliederung eine discrete Grösse, s. Continuität 19. f. und Aggregat. 4.

10. Was schlechthin gross ist, heisst erhaben, s. Erhabenheit. Grosseyn (*magnitudo*) und eine Grösse seyn (*quantitas*) sind ganz verschiedene Begriffe. Der Ausdruck, etwas ist gross (*magnum*), oder klein, oder mittelmässig, bezeichnet weder einen reinen Verstandesbegriff (Kategorie) noch eine Sinnenanschauung, und eben so wenig einen Vernunftbegriff (Idee). Es ist ein Begriff der Urtheilskraft, der dadurch ausgedrückt wird, und er legt eine subjective Zweckmässigkeit der Vorstellung, deren Gegenstand ich gross (*magnum*) nenne, in Beziehung auf die Urtheilskraft zum Grunde. Dass etwas eine Grösse (*quantum*) sei, lässt sich aus dem Dinge selbst, ohne alle Verglei-

---

*) Του ποσου το μεν ἐστι διωρισμενον· το δε συνεχες Aristotelis Categor. Cap. IV. v. VI.

chung deſſelben mit andern Dingen, erkennen, wenn Vielheit des Gleichartigen zuſammen Eines ausmacht. Wie groſs (*quantitas quanti*) es aber ſei, erfordert jederzeit etwas anderes, welches auch Gröſse iſt, zu ſeinem Maaſs *). Weil es aber in der Beurtheilung der Gröſse nicht bloſs auf die Vielheit (Zahl), ſondern auch auf die Gröſse der Einheit (des Maaſses) ankommt, und die Gröſse dieſer letztern immer wiederum etwas anderes als Maaſs bedarf, womit ſie verglichen werden kann; ſo folgt, daſs alle Gröſsenbeſtimmung der Erſcheinungen ſchlechterdings keinen abſoluten Begriff von einer Gröſse, ſondern allemal nur einen relativen (Vergleichungs-) Begriff liefern könne (U. 80. f. M. II, 542.).

11. Wenn ich ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſage, daſs etwas groſs (*magnum*) ſei, ſo ſcheint es, daſs ich gar keine Vergleichung im Sinne habe, wenigſtens mit keinem objectiven (für Jedermann dienlichen) Maaſse. Denn es wird dadurch gar nicht beſtimmt, wie groſs der Gegenſtand ſei. Ob aber gleich der Maaſsſtab der Vergleichung bloſs ſubjectiv (für den Urtheilenden gültig) iſt, ſo macht das Urtheil nichts deſtoweniger auf allgemeine Beiſtimmung Anſpruch. Das Urtheil: der Mann iſt groſs, ſchränkt ſich nicht bloſs auf das urtheilende Subject ein. Es verlangt, gleich theoretiſchen Urtheilen, Jedermanns Beiſtimmung (U. 81. f. M. II, 543).

12. Weil aber in einem Urtheile, wodurch etwas ſchlechtweg als groſs bezeichnet wird (z. B.

---

*) Lambert (Architektonik, §. 794.) ſagt: Durch die Frage: wie groſs, wird nach der Anzahl aufgehäufter, oder auch der Continuität nach zuſammengeſetzter Theile gefragt, welche zuſammen nach einerlei Maaſsſtab gemeſſen werden.

der Mann ift grofs), nicht blofs gefagt werden foll, dafs der Gegenftand eine Gröfse (Quantität) habe, fondern diefe ihm Vorzugsweife (*magnitudinem*) beigelegt wird; fo wird bei diefer Schätzung allerdings ein Maafsftab für Jedermann zum Grunde gelegt. Allein diefer Maafsftab ift zu keiner logifchen (mathematifch-beftimmten), fondern nur äfthetifchen (durch unmittelbare Anfchauung möglichen) Beurtheilung der Gröfse brauchbar, weil er ein blofs fubjectiv dem über Gröfse reflectirenden Urtheile zum Grunde liegender Maafsftab ift. Er mag übrigens empirifch feyn, wie etwa die mittlere Gröfse der uns bekannten Menfchen u. d. gl., oder ein *a priori* gegebener Maafsftab, der durch die Mängel des beurtheilenden Subjects auf fubjective Bedingungen der Darftellung in *concreto* eingefchränkt ift, wie im Praktifchen, die Gröfse einer gewiffen Tugend, u. d. gl., oder im Theoretifchen, die Gröfse der Richtigkeit einer gemachten Beobachtung u. d. gl. (U. 82. f. M. II, 544).

13. Hier ift nun merkwürdig, dafs, wenn wir gleich am Gegenftande gar kein Intereffe haben (das Dafeyn oder die Exiftenz deffelben uns gleichgültig ift), doch die blofse Gröfse deffelben (felbft wenn es als formlos betrachtet wird) ein Wohlgefallen bei fich führen könne, das allgemein mittheilbar ift. Folglich ift die Vorftellung eines folchen Gegenftandes mit dem Bewufstfeyn einer fubjectiven Zweckmäfsigkeit deffelben für den Gebrauch unfrer Erkenntnifsvermögen verbunden. Dies Wohlgefallen ift aber nicht etwa ein Wohlgefallen am Gegenftande, wie beim Schönen (weil er formlos feyn kann); denn bei der Anfchauung des Schönen findet fich die reflectirende Urtheilskraft, in Beziehung auf das Erkenntnifs überhaupt, zweckmäfsig geftimmt; fondern es ift ein Wohlgefallen an der Erweiterung der Einbildungskraft an fich felbft (U. 83. M. II, 545.).

14. Wenn wir nun unter den angeführten Einſchränkungen (11. ff.) von einem Gegenſtande ſchlechtweg (*ſimpliciter*) ſagen, er ſei groſs (*magnum*); ſo iſt dies kein mathematiſch-beſtimmendes, ſondern ein bloſses Reflexionsurtheil (Urtheil über eine gegebene Vorſtellung, die im Gemüth mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmt, als Grund, dieſen Zuſtand des Gemüths zu erhalten) über die Vorſtellung deſſelben, die für einen gewiſſen Gebrauch unſerer Erkenntniſskräfte in der Gröſsenſchätzung ſubjectiv zweckmäſsig iſt. Wir verbinden alsdann mit der Vorſtellung des Gegenſtandes jederzeit eine Art von Achtung, ſo wie mit dem, was wir ſchlechtweg klein nennen, eine Verachtung. Uebrigens geht die Beurtheilung der Dinge als groſs und klein auf alles, ſelbſt auf alle Beſchaffenheiten derſelben. Wir nennen daher ſelbſt die Schönheit groſs oder klein. Der Grund davon iſt darin zu ſuchen, daſs alles, was wir anſchauen, Erſcheinung, mithin ein Quantum iſt (U. 83. M. II, 546.).

15. Ganz was andres als ſchlechtweg ſagen, daſs etwas groſs ſei, iſt ſagen, daſs etwas ſchlechthin, abſolut, in aller Abſicht, groſs (*abſolute, non comparative magnum*) ſei. Das letztere heiſst, daſs es über alle Vergleichung groſs iſt (U. 81.). Dies nennt man auch erhaben, ſ. Erhabenheit. Eine ſolche Gröſse iſt bloſs ſich ſelbſt gleich (U. 84. M. II, 547.).

16. Verneinungen, die eine Gröſse afficiren, ſo fern dieſe nicht abſolute Vollſtändigkeit hat, heiſsen Schranken (P. 166.). Die Stellen der Einſchränkung einer Gröſse heiſsen Grenzen (C. 211.). So heiſsen Grenzen eines Begriffs, die Präciſion in der Aufzählung ſeiner Merkmale, daſs deren nicht mehr ſind, als zum ausführlichen Begriffe gehören. Denn die Merkmale machen zuſammengenommen die Gröſse (Quantität) des Begriffs aus. Durch die Merkmale werden alſo die Stellen der Einſchrän-

kung des Begriffs beſtimmt, über die man nicht hinaus gehen und etwa noch mehrere Merkmale zu demſelben rechnen darf (C. 755.*)). Es verſteht ſich, daſs hier das Wort Grenze, Stelle, ſinnbildlich gebraucht wird (C. 180.). Sind die begrenzten Weſen ausgedehnt, ſo ſetzen die Grenzen immer einen Raum voraus, der auſserhalb dem Platze angetroffen wird, den die ausgedehnten Weſen einnehmen, und dieſen Platz einſchlieſst. Schranken bedürfen dergleichen nicht. So ſieht unſere Vernunft gleichſam einen Raum um ſich her für die Erkenntniſs der Dinge an ſich ſelbſt, ob ſie gleich von ihnen niemals beſtimmte Begriffe haben kann, und nur auf Erſcheinungen eingeſchränkt iſt (Pr. 166. f.). Das Reſultat der ganzen Critik iſt nehmlich: daſs uns Vernunft durch alle ihre Principien *a priori* niemals etwas mehr als Gegenſtände möglicher Erfahrung, und was von dieſen in der Erfahrung erkannt werden kann, kennen lehre. Aber dieſe Einſchränkung hindert nicht, daſs ſie uns nicht bis zur objectiven Grenze der Erfahrung führe. Das heiſst, ſie führt uns bis zu der Beziehung auf etwas, was ſelbſt nicht Gegenſtand der Erfahrung (ſondern Ding an ſich) iſt. Dies ſtellt ſie nehmlich als den oberſten Grund aller Erfahrung vor. Aber dennoch kann ſie uns von demſelben nichts an ſich, nicht einmal ſein reales Daſeyn, ſondern alles nur in Beziehung auf ihren (der Vernunft) eigenen vollſtändigen und auf die höchſten Zwecke (Moralität und Glückſeligkeit) gerichteten Gebrauch im Felde möglicher Erfahrung lehren (Pr. 183.).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. *** S. 162. II. Buch. I. Hauptſt. S. 180 — S. 182 — II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 203. — S. 211. — S. 215 — S. 226 — S. 262. III. Hauptſt. S. 300 — — II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſch. S. 555 Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 743. — S. 755.

Deſſ. Proleg. §. 24. S. 91. — §. 57. S. 166. f. — §. 60. S. 183.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. S. 247.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. §. 25. S. 80. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturl. Phoron. Erklär. 5. Anmerk. S. 18.

Gröſsenlehre,

reine Mathematik, *Matheſis.* Die Wiſſenſchaft von den Quantis, in ſo fern ſie durch Conſtruction in der reinen Anſchauung erkannt werden. Die Bewegung iſt z. B. ein Quantum, und die reine Gröſsenlehre oder Mathematik der Bewegungen heiſst Phoronomie (N. 13.). Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Erkenntniſs der Quantität der Bewegungen durch Conſtruction in der reinen Anſchauung. Kant hat die Anfangsgründe derſelben geliefert (N. 1. ff.) ſ. Gröſse, 2.

Gröſsenſchätzung.

Die Beſtimmung der Gröſse eines Quantums. Sie iſt entweder mathematiſch, nehmlich durch Zahlbegriffe, oder deren Zeichen in der Algebra; oder äſthetiſch, nehmlich durch die bloſse Anſchauung, d. i. nach dem Augenmaaſse. Nun können wir zwar beſtimmte Begriffe davon, wie groſs etwas ſei, nur durch Zahlen (allenfalls Annäherung durch ins Unendliche fortgehende Zahlreihen) bekommen. Die Einheit, welche bei dieſen Zahlen zum Grunde liegt, iſt das Maaſs. Und in ſo fern iſt alle logiſche Gröſsenſchätzung mathematiſch. Allein da die Gröſse des Maaſses doch als bekannt

angenommen werden muss, so würden wir niemals ein erstes oder Grundmaass bekommen, wenn die Grösse des Maasses wieder durch Zahlen und eine neue dabei zum Grunde liegende Einheit, und so immer fort, bestimmt werden sollte. Also muss die Schätzung der Grösse des Grundmaasses bloss darin bestehen, dass man sie in einer Anschauung unmittelbar fassen, und durch Einbildungskraft zur Darstellung der Zahlbegriffe brauchen kann. Also ist alle Grössenschätzung der Gegenstände der Natur zuletzt ästhetisch (d. i. durch Anschauung eines Subjects, folglich subjectiv und nicht objectiv bestimmt) und nicht mathematisch (durch Zahlen vermittelst einer Einheit, oder objectiv bestimmt) (U. 85. f. M. II, 550.).

2. Nun giebt es zwar für die mathematische Grössenschätzung kein Grösstes, denn die Macht der Zahlen geht ins Unendliche, es kann keine noch so grosse Zahl angegeben werden, zu der nicht noch so viel Einheiten, als man will, hinzugesetzt werden könnten. Allein für die ästhetische Grössenschätzung giebt es allerdings ein Grösstes, denn es giebt Grössen, die man nicht mehr übersehen und folglich die Vorstellung des Ganzen nicht mehr auffassen kann. Und von diesen Grössen behauptet Kant, dass sie mit der Idee des Erhabenen in dem Anschauenden verknüpft sind, und eine gewisse Rührung in ihm hervorbringen, s. Erhabenheit (U. 86. f. M. II, 551.).

3. Es gehören eigentlich zwei Handlungen dazu, wenn man ein Quantum in die Einbildungskraft aufnehmen will, um es als Maass zur Grössenschätzung durch Zahlen zu gebrauchen:

a. die Auffassung oder Apprehension (*apprehensio*), s. Apprehension;

b. die Zusammenfassung oder ästheti-

ſche Comprehenſion (*comprehenſio aeſthetica*). Sie beſtehet in der Vereinigung alles deſſen, was man aufgefaſst hat, in Eine Anſchauung.

Dieſe Zuſammenfaſſung wird nun immer ſchwerer, je weiter die Auffaſſung fortrückt. Sie gelangt daher bald zu ihrem Maximum (Gröſsten), nehmlich dem äſthetiſch - gröſsten Grundmaaſse (oder der Einheit) der (mathematiſchen) Gröſſenſchätzung (durch Zahlen), oder zu der Anſchauung von einer ſolchen Gröſse, über die ſie keine mehr zuſammenfaſſen kann. Denn wenn die Auffaſſung ſo weit gelangt iſt, daſs die zuerſt aufgefaſsten Theilvorſtellungen der Sinnenanſchauung in der Einbildungskraft ſchon zu erlöſchen anheben, indeſſen daſs dieſe zur Auffaſſung mehrerer fortrückt; ſo verliert ſie auf der einen Seite (durch das Erlöſchen, oder die Unmöglichkeit der Reproduction derſelben, ſ. Apprehenſion) eben ſo viel, als ſie auf der andern (durch die Auffaſſung) gewinnt. Folglich iſt in der Zuſammenfaſſung ein Gröſstes, über welches die Einbildungskraft nicht hinauskommen kann (U. 87, M. II, 552.).

Kant Critik der Urtheilskr. §. 26. S. 85. ff.

Groſs ſeyn,

ſ. Gröſse, 10. 14. ſchlechtweg, ſ. Gröſse, 11. 15.

Grund,

Erkenntniſsgrund, *ratio*, *raiſon*. Das, woraus etwas erkannt wird, oder derjenige Gedanke, aus welchem vieles begreiflich iſt.

z. B. praktisch gut ist, was aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen bestimmt (G. 38.). Hier heissen Gründe, das, woraus man erkennen kann, dass es den Willen bestimmen soll. Die Einbildungskraft ist ein Grund vieler unserer Vorstellungen. Eine Erkenntniss von ihrem Grunde ableiten, heisst sie gründen. Die Lehre der Sitten auf Metaphysik gründen, heisst z. B. sie von Sätzen *a priori*, deren Wissenschaft die Metaphysik ist, ableiten (G. 31.). Das Wort Grund (Stütze, Basis) in dieser Bedeutung ist eine symbolische Hypotypose, d. i. ein Ausdruck für einen Begriff nicht vermittelst einer directen Darstellung desselben, sondern nur vermittelst einer Analogie mit demselben. Einen eigentlichen Grund, z. B. eines Gebäudes, kann man anschauen; durch die Reflexion (Handlung des Gemüths, um zu einem Begriff des Gegenstandes zu gelangen) wird nun das Verhältniss zwischen einem eigentlichen Grunde und dem darauf aufgeführten Gebäude zwischen zwei ganz andern Begriffen gedacht (dem, woraus etwas begreiflich wird, und dem, was daraus begreiflich wird), denen nie eine Anschauung correspondiren kann, indem weder das Begreifen selbst, noch der Grund und die Folge oder das daraus Begreifliche, als solche, angeschauet werden können. Und so werden nun diese nicht anzuschauenden Begriffe mit dem Namen jener anschaulichen (Grund und Gebäude der Erkenntniss) benannt (U. 257.).

Grundgesetz,

s. Exposition, 24. ff. vergl. Anfang, 10. f.

Grundkraft,

vis primitiva, force primitive. Diejenige Kraft,

welche von keiner andern weiter abgeleitet werden kann (N. 61.). Unter die verschiedenen Arten von Einheit nach Begriffen des Verstandes gehört auch die der Causalität einer Substanz, welche Kraft genannt wird. Causalität und Substanz sind nehmlich zwei Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes, oder Arten der Einheiten, zu welchen der durch die Sinne gegebene Stoff synthetisch verknüpft wird, und durch welche er also als Wirkungen erzeugender Gegenstand (Causalität, s. Causalität) und als beharrlicher Gegenstand (Substanz, s. Substanz) gedacht wird. Durch die Verbindung des Begriffes Substanz mit dem der Causalität entstehet nun ein neuer Begriff des reinen Verstandes, der aber jene beiden Begriffe voraussetzt, oder von ihnen abgeleitet ist, und Kraft heißt. Solche abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes nennt Kant Prädicabilien. Kraft ist also eine Prädicabilie, s. Kraft. Die verschiedenen Erscheinungen eben derselben Substanz zeigen nun beim ersten Anblick so viel Ungleichartigkeit, dass man daher anfänglich beinahe eben so vielerlei Kräfte derselben annehmen muss, als Wirkungen sich hervorthun. In dem menschlichen Gemüthe findet sich z. B. Empfindung, Bewusstseyn, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft oder Scharfsinn, Lust, Begierde, Verabscheuung u. s. w. Anfänglich gebietet eine logische Maxime, diese anscheinende Verschiedenheit so viel als möglich dadurch zu verringern, dass man durch Vergleichung die versteckte Identität entdecke. Das heisst, man muss nachsehen, ob nicht Einbildung, verbunden mit Bewusstseyn und alle die übrigen angeführten Vermögen, vielleicht gar Verstand und Vernunft seyn. Die Vernunft (als das Vermögen der unbedingten Vorstellungen) stellt also hier die Idee einer Grundkraft auf, d. i. die Vorstellung von einer Kraft, welche keine Kraft weiter voraussetzt, von der aber alle übrigen Kräfte abgeleitet werden können. Sie

ist zuvörderst ein logisches Princip, nehmlich die Vorstellung von der obersten Gattung aller Kräfte; aber die Logik kann nicht ausmitteln, ob es dergleichen Grundkraft wirklich gebe. Wenigstens ist es aber doch eine Aufgabe, sich dadurch alle Mannigfaltigkeit von Kräften systematisch vorzustellen, dass man sie als in einer Grundkraft gegründet denkt. Das logische Vernunftprincip erfordert es, diese Einheit so weit als möglich zu Stande zu bringen, und je mehr die Erscheinungen der einen und andern Kraft unter sich identisch gefunden werden, desto wahrscheinlicher wird es, dass sie alle Äusserungen einer einzigen Kraft sind, die dann für diese Kräfte, also comparative (in Beziehung auf sie, nicht für alle Kräfte überhaupt), ihre Grundkraft heissen kann. Eben so verfährt man dann weiter mit den übrigen Kräften (C. 676. f. M. I, 795.).

2. Die comparativen Grundkräfte (die es nur für gewisse Kräfte sind) müssen wiederum unter einander verglichen werden, um ihre Einhelligkeit zu entdecken, und sie dadurch einer einzigen radicalen, d. i. absoluten Grundkraft (die es in aller Beziehung, für alle Kräfte ist) nahe zu bringen. Diese Vernunfteinheit (die Vorstellung einer absoluten Grundkraft) ist aber bloss hypothetisch (d. i. sie wird willkührlich vorausgesetzt, um die besondern Grundkräfte daran zu prüfen, ob sie sich lassen auf wenigere oder eine einzige zurückbringen). Man behauptet nicht, dass eine solche absolute Grundkraft in der That angetroffen werden müsse, sondern, dass man sie zu Gunsten der Vernunft suchen müsse. Denn nur so können für die mancherlei Regeln, die die Erfahrung an die Hand giebt, gewisse Principien errichtet oder allgemeine Grundsätze für diese Regeln aufgefunden werden. Dies ist aber wiederum nöthig, um dadurch systematische Einheit in unsere Erkenntniss zu bringen, oder sie zu Einem Ganzen zu vereinigen (C. 677. f. M. I, 798.).

3. Wenn man aber auf den transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes (das Denken durch lauter Begriffe *a priori*, ohne alle Erfahrung) Acht hat, ſo zeigt ſich, daſs die Idee einer Grundkraft überhaupt nicht bloſs eine Aufgabe (Problem) zum hypothetiſchen Gebrauch ſei. Sie giebt wirklich objective Realität vor (oder thut, als wenn alle Kräfte in der Erfahrung wirklich aus einer einzigen Grundkraft entſprängen). Die Vernunft ſtellt wirklich dieſe Idee als ein apodiktiſches (mit der Vorſtellung der Nothwendigkeit verknüpftes) Vernunftprincip auf, und ſetzt dadurch die ſyſtematiſche (aus Einem Princip abgeleitete) Einheit der mancherlei Kräfte als nothwendig voraus (poſtulirt ſie). Denn wenn wir auch nicht einmal die Einhelligkeit der mancherlei Kräfte unterſucht haben, ja wenn wir ſie auch mit aller Mühe nicht haben entdecken können, ſo ſetzen wir ſie doch voraus. Wir nehmen dennoch an, es werde eine ſolche Einhelligkeit zu finden ſeyn. Wir nehmen es aber nicht, wie in dem (in 1.) angeführten Fall, wegen der Einheit der Subſtanz an. Sondern auch da, wo ſo gar ſehr viele ſolcher Kräfte angetroffen werden, z. B. in der Materie, ſetzt die Vernunft ſyſtematiſche Einheit mannigfaltiger Kräfte voraus. Die Erſparung der Principien, oder daſs beſondere Naturgeſetze unter allgemeineren ſtehen, iſt hier nicht bloſs ein ökonomiſcher Grundſatz der Vernunft, ſondern wird ein inneres (der Natur an und für ſich zugehöriges) Geſetz der Natur (C. 678. M. I, 799.).

4. Mit welcher Befugniſs könnte auch die Vernunft verlangen, die Mannigfaltigkeit der Kräfte, welche uns die Natur zu erkennen giebt, bloſs ſo (logiſch) zu behandeln, als wäre ſie eine verſteckte Einheit (eine einzige Kraft)? Mit welcher Befugniſs könnte ſie alle dieſe Kräfte, ſo weit es ihr möglich iſt, von einer Grundkraft ableiten? vorausgeſetzt, daſs es ihr eben ſo wohl frei ſtände

zuzugeben, daſs es auch möglich ſei, alle Kräfte wären ungleichartig, und die ſyſtematiſche Einheit ihrer Ableitung der Natur nicht gemäſs. Im letztern Fall würde ſie durch Annehmung einer Grundkraft gerade wider ihre Beſtimmung verfahren, indem ſie ſich eine Idee zum Ziele ſetzte, die der Natureinrichtung ganz widerſpräche (C. 679). ſ. übrigens Idee.

5. Die Möglichkeit einer ſolchen Grundkraft kann aber durch nichts begriffen werden, alle menſchliche Einſicht iſt zu Ende, ſobald wir zu Grundkräften oder Grundvermögen gelanget ſind. Sie dürfen aber darum nicht beliebig erdichtet und angenommen (ſupponirt) werden, denn ſonſt wäre des Erdichtens und der Hirngeſpinſte kein Ende. Daher kann uns im theoretiſchen Gebrauche der Vernunft (zum Erkennen und Erklären) nur Erfahrung dazu berechtigen, ſie anzunehmen (P. 81.). Daſs man die Möglichkeit der Grundkräfte begreiflich machen ſollte, iſt eine ganz unmögliche Forderung. Denn ſie heiſsen eben darum Grundkräfte, weil ſie von keiner andern abgeleitet, d. i. gar nicht begriffen werden können (N. 61.). Die Erfahrung lehrt uns keine ſolche Grundkraft, ſie müſſen *a priori* bewieſen werden. So kann es *a priori* bewieſen werden, daſs Zurückſtoſsungs- und Anziehungskraft die beiden weſentlichen Grundkräfte der Materie ſind, ſ. Anziehungskraft und Attraction.

Kant Met. Anfangsg. d. Naturl. Dynam. Lehrſ. 7. Anm. 1. S. 61.

Deſſen Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſch. S. 676. ff.

Deſſen Critik der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 81.

Grundlegung

zur Metaphysik der Sitten, *institutio seu prima principia Metaphysices morum*, *institution ou premiers principes de la Metaphysique des moeurs.* Sie ist die Auffuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität (G. V. 13. M. II. 13.). Metaphysik der Sitten heisst die Philosophie von den Sitten, in so fern die Erkenntniss derselben unabhängig von aller Erfahrung, ganz rein aus der Vernunft entspringt. Nun heisst Kants Art zu philosophiren darum die kritische Philosophie, weil nach seinen Grundsätzen das menschliche Vermögen zu erkennen, oder die Vernunft selbst, untersucht werden muss, ehe man diejenigen Erkenntnisse, die aus der Vernunft entspringen, als sicher und richtig, zusammenhängend vortragen kann. Dieses hat Kant zur Beantwortung der Frage: was können wir wissen? in dem Buche geleistet, welches er Critik der reinen Vernunft nennt. Er verstehet aber hier unter Vernunft dieses Vermögen, in so fern es zum Wissen dient, und daher von ihm die speculative Vernunft genannt wird. Nun dient aber die Vernunft auch zum Handeln, oder sie liefert uns gewisse Grundsätze des Handelns, die Gesetze der Moralität. Kant nennt die Vernunft in dieser Beziehung die praktische Vernunft. Er müsste also zur Beantwortung der Frage: was sollen wir thun? eigentlich die praktische Vernunft untersuchen. Und das hat er auch gethan in der Schrift, der er den Namen einer Critik der praktischen Vernunft gegeben hat. Allein ehe Kant dieses vollständige Werk lieferte, schrieb er die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in welcher er nur ein Hauptstück jener Critik der praktischen Vernunft mit einer grossen Ausführlichkeit untersucht, und mit einer eben so grossen Klarheit vorträgt. Er untersucht nehmlich in dieser Grundlegung bloss, welches der oberste Grund-

ſatz alles moraliſch guten Handelns ſei oder das ſogenannte Moralprincip (G. V. 11. f. M. II, 11.).

2. Kant hatte aber noch einen andern Grund, ſowohl dieſe Grundlegung ſelbſt, als auch die Critik der praktiſchen Vernunft, von der Metaphyſik der Sitten, oder der eigentlichen Moral, abzuſondern, und ſie beſonders vorzutragen. Die Metaphyſik der Sitten oder Moral iſt nehmlich, ungeachtet des abſchreckenden Titels, eines hohen Grades der Popularität oder Allgemeinfaſslichkeit fähig, und ſie iſt ganz dem gemeinen Verſtande, wie er bloſs zu Dingen des gemeinen Lebens und der täglichen Erfahrung hinreichend iſt, angemeſſen. Allein in den Unterſuchungen, die Kant in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten anſtellt, kömmt ſo manches Subtile vor, oder feine Unterſuchungen, die nicht Jedermann, ohne alle Anleitung, verſtändlich ſind. Da nun dieſe feinen Unterſuchungen, weil ſie etwas betreffen, was den Grund alles Handelns im gemeinen Leben enthält, und alſo, ſeinem Grunde nach, nicht ſelbſt zu den Gegenſtänden des gemeinen Wiſſens gehören kann, in der Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten ſowohl als in der Critik der praktiſchen Vernunft unvermeidlich waren, ſo wollte Kant dieſe Unterſuchungen nicht den faſslichern Lehren ſeiner Tugendlehre beimiſchen (G. V. 12. f. M. II, 12.).

3. Kant hat dieſe Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten in drei Abſchnitte abgetheilt, deren Inhalt folgender iſt:

Im erſten Abſchnitt macht er den Übergang von der Vernunft, wie ſie zu ſittlich guten Handlungen im gemeinen Leben angewendet wird, zur Philoſophie;

im zweiten Abſchnitt macht er den Über-

gang von der populären oder allgemein-faſslichen Moralphiloſophie zur Metaphyſik der Sitten; und

im dritten Abſchnitt thut er den letzten Schritt von der Metaphyſik der Sitten zur Critik der praktiſchen Vernunft.

In dem erſten Abſchnitt verfährt er analytiſch, d. h. er entwickelt die gemeinen Begriffe eines an ſich guten Willens, der Pflicht, einer Handlung aus Pflicht, d. i. er unterſucht, was ſich der gemeine Verſtand in dieſen Begriffen denkt, und erhält dadurch das Princip, oder den oberſten Grundſatz, der allen Handlungen aus Pflicht zum Grunde liegt. Weil aber die Gebote der Pflicht gegen die Neigungen gebieten, ſo zieht man leicht, von den Neigungen beſtochen, ihre Strenge in Zweifel, und ſucht ſie den Neigungen angemeſſen zu machen; daher iſt es nöthig, einen Schritt ins Feld der praktiſchen Philoſophie zu thun, um hierüber zur Gewiſsheit zu kommen.

In dem zweiten Abſchnitt zeigt Kant, daſs die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung gebietet, was geſchehen ſoll; da nun jedes Beiſpiel in der Erfahrung hiernach geprüft werden muſs, ſo iſt es gut, die ſittlichen Begriffe, ſo wie ſie *a priori* oder unabhängig von aller Erfahrung feſtſtehen, im Allgemeinen vorzutragen, wofern die Erkenntniſs philoſophiſch heiſsen ſoll. Dies giebt eine Metaphyſik der Sitten, oder Wiſſenſchaft von den moraliſchen Begriffen *a priori*. Kant verfolgt nun das zum Handeln dienende oder praktiſche Vernunftvermögen von ſeinen allgemeinen Handlungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entſpringt, und prüft das gefundene Princip der Pflichten, indem er nach demſelben die verſchiedenen Arten der Pflichten beurtheilt, in welchen der Gebrauch dieſes Princips angetroffen wird. Er zeigt ſodann, daſs die Unterwerfung des Willens

unter seine eigene Gesetzgebung, oder, wie er sie mit einem griechischen Worte nennt, die Autonomie, das oberste Princip der Sittlichkeit sei; dass hingegen die Unterwerfung des Willens unter eine fremde Gesetzgebung, oder mit einem griechischen Kunstwort, die Heteronomie, der Quell aller unächten Principien der Sittlichkeit sei, und giebt nach diesem angenommenen Grundbegriffe der Heteronomie alle mögliche falsche Principien der Sittlichkeit an. Hieraus ergiebt sich nun, dass ein an sich oder schlechterdings guter Wille nicht durch einen zu begehrenden Gegenstand, sondern bloss durch die Form des Wollens, oder nicht durch das, was man will, sondern dadurch, wie man will, zum Wollen bestimmt werde. Dies ist aber ein synthetischer Satz, d. h. ein solches behauptendes Urtheil, dessen Prädicat nicht im Subject liegt. Die Möglichkeit desselben kann daher durch keine Entwickelung des Begriffs im Subject gezeigt werden, sondern das praktische Vernunftvermögen muss zu dem Ende selbst untersucht und geprüft werden, um zu sehen, wie ein solcher Satz möglich ist.

Im dritten Abschnitt wird daher der Übergang zur Critik der praktischen Vernunft gemacht. Hier wird gezeigt, dass Freiheit des Willens der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens, oder der Beschaffenheit desselben, dass er sich selbst ein Gesetz giebt, ist; und so die Untersuchung bis an die äusserste Grenze der praktischen Philosophie fortgeführt, und begreiflich gemacht, dass das praktische oder Sittengesetz für unsere Vernunft ohne alle Bedingung gebietet, aber eben darum auch, obwohl seine Wirklichkeit und diese Beschaffenheit desselben entschieden ist, was seine Möglichkeit betrifft, unbegreiflich ist (G. V. 14. M. II, 14.).

4. Die Critik der praktischen Vernunft setzt also die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

voraus. Allein die Critik setzt sie doch nur darum voraus, weil die Grundlegung vorläufig mit dem Princip der Pflicht bekannt macht und eine bestimmte Formel derselben angiebt und rechtfertigt, woraus sodann die Nothwendigkeit einer Critik der praktischen Vernunft erhellet. Übrigens bestehet aber diese Critik, unabhängig von jener Grundlegung, ganz durch sich selbst (P. 14.).

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 11. ff.

Dess. Critik der pract. Vern. Vorrede. S. 14.

Grundsatz,

Anfang, Princip, *principium*, *principe*, s. Anfang, 1.

1. Grundsatz *a priori*, s. Axiomen, 3.

2. Allgemeine, erste oder oberste Grundsätze *a priori* sind solche, die weiter keine Sätze voraussetzen, von denen sie abgeleitet werden können. Z. B. der Grundsatz des Widerspruchs: keinem Dinge kömmt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht. Man erkennet die Wahrheit dieses logischen Satzes, sobald man ihn versteht. Die Grundsätze sind entweder mathematische oder philosophische, und die letztern wieder entweder Verstandes- oder Vernunftgrundsätze. Dass überhaupt irgendwo Grundsätze statt finden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben. Hier wird also der Quell der Grundsätze angegeben, und gesagt, dieser Quell sei der reine Verstand. Der Verstand ist nehmlich das Vermögen der Regeln in Ansehung dessen, was geschieht. Eine Regel aber ist die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung,

nach welcher ein gewisses Mannigfaltiges gesetzt werden kann. Eine solche Bedingung ist entweder ein Begriff, oder ein Urtheil, der Verstand aber im weitern Sinne des Worts ist das Vermögen der Begriffe und Urtheile, folglich ist er das Vermögen der Regeln. Alles, was geschieht, ist nun in einer gewissen Verknüpfung, welche durch eine gewisse Einheit gedacht wird, welche eben der Begriff heisst, und folglich die Regel (Bedingung) enthält, nach welcher es geschieht. Ja alles, was uns nur als Gegenstand (d. i. als ein Verknüpftes, welches als durch eine Einheit gedacht wird) vorkommen kann, muss nothwendig unter solchen Regeln stehen. Denn es wäre sonst nicht möglich, dass den Erscheinungen ein ihnen correspondirender Gegenstand zukommen könnte, d. i. der durch die Sinne gegebene Stoff der Anschauung würde nicht mit einander verknüpft, folglich nie als eine nothwendige Einheit, als Gegenstand, gedacht werden können. Wir würden also bei der Erscheinung nicht einmal des Gedankens fähig seyn, das ist Etwas, das ist ein Gegenstand, und noch weniger durch Urtheile angeben können, was diesem Gegenstande für Prädicate beigelegt werden müssen, d. h. ihn erkennen können. Wenn nun etwas unter einem solchen Begriff subsumirt, oder angegeben wird, dass es durch diesen Begriff gedacht werden müsse, so giebt das ein Urtheil, und dieses Urtheil gilt für alles dasjenige, was unter diesem Begriffe stehet oder durch denselben gedacht wird. Es heisst daher, so fern es bloss als die Bedingung der Verknüpfung gegebener Vorstellungen in Einem Bewusstseyn betrachtet wird, die Regel, und so fern es die Verknüpfung als nothwendig vorstellt, die Regel *a priori*, und so fern keine Regeln über ihr sind, von denen es abgeleitet wird, der Grundsatz (und nicht Lehrsatz) für diese Gegenstände, weil es die besondere Eigenschaft hat, dass es seinen Beweisgrund, nehmlich Erfahrung, selbst zuerst möglich macht, und bei dieser immer vorausgesetzt werden muss (C. 765.),

s. Dogma, 2, d. Ein solcher Grundsatz ist nun zuweilen ein allgemeines Naturgesetz, das ist, eine solche Regel, durch welche die Beschaffenheit eines Gegenstandes der Erfahrung mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit bestimmt wird, so dass der Gegenstand nicht anders seyn kann, als das Gesetz aussagt (Pr. 90.). Es giebt zwar auch Naturgesetze, die aus der Erfahrung abgeleitet zu seyn scheinen; allein da ein solcher Grundsatz des Erfahrungsgebrauchs unseres Verstandes einen Ausdruck der Nothwendigkeit bei sich führt, so haben auch sie wenigstens die Vermuthung für sich, dass sie aus Gründen bestimmen, die *a priori* und vor aller Erfahrung gültig sind. Aber alle Gesetze der Natur ohne Unterschied stehen unter höhern Grundsätzen des Verstandes. Denn sie sind nichts anders, als eine Anwendung der höhern Grundsätze des Verstandes auf besondere Fälle der Erscheinung. Die Grundsätze des Verstandes geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten (s. Exponent) zu einer Regel überhaupt enthält, Erfahrung aber giebt den unter der Regel stehenden Fall (C. 198. f. M. I, 230.). Diese Grundsätze verdienen übrigens diesen Namen zwar, weil sie Sätze sind, welche die Gründe der Verknüpfung in den Erscheinungen enthalten, und nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden können, aber es sind doch keine Principien (Anfänge) im strengsten Sinne des Worts, oder absolute, sondern nur comparative Principien, s. Anfang, 6. Die Grundsätze, wenn unter diesem Worte absolute Principien zu verstehen sind, haben nicht den Verstand, sondern die Vernunft zum Quell, s. Anfang 5. f.

3. Es giebt aber reine Grundsätze *a priori*, die man dem reinen Verstande eigentlich nicht beimessen kann. Denn sie sind nicht aus Begriffen gezogen, oder enthalten nicht Subsumtionen unter Begriffe. Sie bestimmen vielmehr die Gegenstände durch reine Anschauungen, von welchen der Verstand eigent-

lich nichts weiss, der das Vermögen der Begriffe ist; obwohl der Verstand dabei auch nöthig ist, um alle Fälle als in der einen Anschauung begriffen, folglich vermittelst **seiner** Grundsätze, zu **denken**. Die Mathematik hat solche Grundsätze, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objective Gültigkeit, beruhet doch immer auf dem reinen Verstande. Denn dieser verknüpft doch auf diese Weise den sinnlichen Stoff der Erfahrung zu einer, obwohl in der Anschauung darstellbaren, Einheit, so dass sie darum für alle Gegenstände, in so fern sie angeschauet werden, gelten müssen. Ja die Möglichkeit solcher synthetischen Erkenntniss *a priori*, oder die Nachweisung, wie sie allgemeine Gesetze für die Erfahrung enthalten können (die Deduction derselben) ist nur *a priori* begreiflich, und also nur durch den reinen Verstand zu zeigen (C. 198. f. M. I, 231.).

4. **Grundsatz aller analytischen Urtheile**, s. **Analytisches Urtheil**, 10. ff. und **Bestimmung**.

5. **Grundsatz aller synthetischen Urtheile**, s. **Synthetisches Urtheil**.

6. **Grundsatz aus dem reinen Verstande**. Sie gehören zu den allgemeinen Grundsätzen *a priori*, ob sie wohl nur **comparative Principien** sind, s. 2. f.

7. **Grundsatz aus reiner Anschauung, Axiom**, s. **Axiomen, Grundsatz**, 3. und **Anfang**, 4.

8. **Besondere Grundsätze des reinen Verstandes, Grundsätze *a priori* der Möglichkeit aller Erfahrung**. So kann man die Grundsätze nennen, die aus dem reinen Verstande entspringen, mit Ausschluss der drei obersten Grundsätze aller analytischen und synthetischen Ur-

theile (4. 5.). Es ſind diejenigen ſynthetiſchen Urtheile (Sätze), welche aus reinen Verſtandesbegriffen, unter den ſinnlichen Bedingungen ihres Gebrauchs (den Schematen), *a priori* herflieſsen, und allen übrigen Erkenntniſſen *a priori* zum Grunde liegen, oder auch: Sätze, welche alle Wahrnehmung (gemäſs gewiſſen allgemeinen Bedingungen der Anſchauung) unter die reinen Verſtandesbegriffe ſubſumiren (Pr. 85.). Z. B. der Satz der Cauſalität: daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat. Die reine phyſiologiſche Tafel derſelben findet man im Artikel Erfahrungsurtheil, 11, C. ſ. auch Anfang, 6. und Grundſatz, 2. Dieſe Grundſätze, die aus der Beziehung der reinen Verſtandesbegriffe auf die Sinnenwelt entſpringen, dienen unſerm Verſtande nur zum Erfahrungsgebrauch. Will man damit über die Grenzen der Erfahrung hinaus gehen, ſo hören ſie auf, nothwendige Verbindungen zu ſeyn, und werden willkührliche Verbindungen, ohne Gültigkeit für die Erkenntniſs (objective Realität), und man kann nicht mehr *a priori* erkennen, wie eine ſolche Verbindung möglich ſeyn ſoll. Und was noch mehr iſt, man kann ihre Beziehung auf ſolche (überſinnliche) Gegenſtände nicht einmal durch ein Beiſpiel beſtätigen, oder nur verſtändlich machen, weil alle Beiſpiele nur aus irgend einer möglichen Erfahrung entlehnt werden können. Mithin können auch die Gegenſtände jener reinen Verſtandesbegriffe nirgends anders, als in einer möglichen Erfahrung angetroffen, und dieſe Grundſatze nur auf ſolche angewendet werden (Pr. 101.).

9. Comparativer Grundſatz, ſ. Anfang, 5. f.

10. Conſtitutiver Grundſatz, ſ. Conſtitutiv.

11. Discurſiver Grundſatz, ſ. Axiomen, 3. auch Discurſiv.

12. Dynamiſcher Grundſatz, ſ. Dynamiſch.

13. Empiriſcher Grundſatz, ſ. Empiriſch. Daſs man bloſs empiriſche Grundſätze für Grundſätze des reinen Verſtandes, oder auch umgekehrt, anſehe, deshalb kann wohl eigentlich keine Gefahr ſeyn. Denn die Nothwendigkeit nach Begriffen, welche die letzteren auszeichnet, und deren Mangel in jedem empiriſchen Satze (ſo allgemein er auch gelten mag) wird leicht wahrgenommen und kann dieſe Verwechſelung leicht verhüten (C. 198.).

14. Erſchlichener Grundſatz, Zwittergrundſatz, ſ. Fehler des Erſchleichens, 2.

15. Formaler Grundſatz, ſ. Formal.

16. Grundſatz der Möglichkeit aller Anſchauung in Beziehung auf die Sinnlichkeit, ſ. Bewuſstſeyn, 4. f.

17. Grundſatz der Möglichkeit aller Erfahrung des reinen Verſtandes, ſ. 8.

18. Grundſatz des reinen Verſtandes, ſ. 8.

19. Grundſatz möglicher Erfahrung, ſ. 8. und 2.

20. Hevriſtiſcher Grundſatz, ſ. Gültigkeit, 2.

21. Immanenter Grundſatz, ſ. Einheimiſch.

22. Intuitiver Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

23. Logiſcher Grundſatz, ſ. Logiſch.

24. Mathematiſcher Grundſatz, ſ. Axiomen, Grundſatz, 3. und Anfang, 4.

25. Moraliſcher Grundſatz, moraliſches Vernunftprincip, ſ. Moraliſch und Expoſition, 22. ff.

26. Objectiver Grundſatz, ſ. Objectiv.

27. Praktiſcher Grundſatz, praktiſches Princip, ſ. Praktiſch und Expoſition, 22. ff.

28. Regulativer Grundſatz, ſ. Regulativ.

29. Reiner praktiſcher Grundſatz, ſ. Rein.

30. Sicherer Grundſatz, ſ. Diſciplin, 6.

31. Subjectiver Grundſatz, Maxime, ſ. Maxime.

32. Theoretiſcher Grundſatz, ſ. Theoretiſch.

33. Transſcendentaler Grundſatz, ſ. Transſcendental.

34. Transſcendenter Grundſatz, ſ. Transſcendent.

35. Vernunftgrundſatz, ſ. Anfang und Princip, auch Grundſatz, 2.

36. Verstandesgrundsatz, s. 8. und 2. f.

37. Zwittergrundsatz, s. 14.

Grundunterthäniger,

Gutsunterthan, ὁμοδουλος τω ἀγρω *), *glebae adscriptus*, *glebae adscriptitius*, *laboureur attaché aux terres*. Ein Unterthan, welcher wie eine Sache zu einem gewissen Boden gehört, und mit demselben das Eigenthum eines Andern wird. So waren unter Karl dem Grossen in Deutschland die Anbauer (*coloni*), wie ihre Kinder, auf das Gut, worauf sie sich niederliessen, gebannt, oder daran gebunden, und also solche Grundunterthänige. Sie konnten nicht nach ihrem Willen heirathen, und wurden mit Frohndiensten und Zinsen belastet. Doch konnten sie Eigenthum haben, und über ihr Erworbenes nach Willkühr gebieten. Es wurden ihnen Gehölze und Haiden zum Urbarmachen in Erbpacht gegeben, wovon sie nur eine festgesetzte mässige Portion Getraide ablieferten. Das Übrige war ihr Eigenthum (**Rothmanns** Geschichte der Stadt Magdeburg, 1. Band, 1. Abschn. 2. Kap. S. 34. f.). Wenn der Oberbefehlshaber eines Staats allen Boden desselben kaufte, so käme das Eigenthum davon an die Regierung. Dann wären alle Unterthanen grundunterthänig, weil sie an dem Boden, auf welchem sie sich befänden, gar keinen Antheil hätten; sie wären nur Besitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern (der Regierung) wäre. Folglich wären sie aller Freiheit beraubt (**Knechte**) und nicht Unterthanen der

*) *Sozomen. hist. eccles. lib. IX. cap. XVII.*

Regierung, ſondern Gutsunterthanen, welche zum Eigenthum der Regierung gehörten. So kaufte Joſeph dem Pharao das ganze Ägypten. Denn die Ägypter verkauften ein Jeglicher ſeinen Acker, und ward alſo das Land Pharao eigen, ausgenommen der Prieſter Feld, das kaufte er nicht. Alle Ägypter, die Prieſter ausgenommen, erkannten ſich auch hierdurch für Pharao's Leibeigene (*ſervi in ſenſu ſtricto*) (1. Moſ. 47, 20. ff. K. 183.).

2. Dieſer Vertrag, welchen Joſeph mit den Ägyptern machte, auf ihren Antrag: kaufe uns und unſer Land ums Brod, daſs wir und unſer Land leibeigen ſeyn dem Pharao (1. Moſ. 47, 19.) iſt durchaus gegen alles Recht. Niemand kann ſich durch einen Vertrag zu einer ſolchen Abhängigkeit verbinden, durch welche er aufhört, eine Perſon zu ſeyn. Denn er kann nur als Perſon einen Vertrag machen und halten, giebt er nun dadurch, daſs er ſich, wie eine Sache, zum Eigenthum eines Andern macht, ſeine Perſönlichkeit weg, ſo kann er, da er nun keine Perſon mehr iſt, auch keinen Vertrag anerkennen und halten. Folglich widerſpricht ein Vertrag, durch welchen ſich Jemand zum Leibeigenen eines Andern macht, ſich ſelbſt, und iſt nicht einmal logiſch möglich und denkbar. Die Perſönlichkeit iſt ein unveräuſserliches Menſchenrecht. Nun ſcheint es zwar, ein Menſch könne ſich zu gewiſſen, dem Grade nach unbeſtimmten (obwohl erlaubten) Dienſten gegen einen Andern (für Lohn, Koſt oder Schutz) verpflichten, und er werde dadurch nicht Leibeigener; aber das iſt falſch. Denn wenn ſein Herr befugt iſt, die Kräfte ſeines (dem Scheine nach bloſsen) Unterthans (*ſubiectus*) nach Belieben zu benutzen, ſo kann er ſie auch bis zum Tode oder zur Verzweiflung erſchöpfen. Dies iſt aber unmöglich, und die Sklaverei der Negern auf den Zuckerinſeln iſt daher eine höchſt verabſcheuungswürdige Rechtswidrigkeit, welche die

Besitzer der Unglücklichen weder vor ihrem eigenen Gewissen, noch vor der bürgerlichen Gesellschaft verantworten könnten, wenn nicht Staaten selbst diese Rechtswidrigkeit für rechtsgültig erklärten, welches aber nie ein rechtlicher Act werden kann, sondern stets bloss ein Act der in Händen habenden Gewalt über unglückliche Mitmenschen ist und bleibt (K. 194.).

3. Ein Mensch kann sich nur zu, der Qualität (Beschaffenheit) und dem Grade nach, bestimmten Arbeiten verdingen. Er kann Dienstbote, Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan werden. Als ansässiger Unterthan kann er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn (*herus*, nicht Eigenthümers, (*dominus*), Dienste leisten, theils für die eigene Benutzung dieses Bodens bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leisten. Aber er kann, dem Recht nach, kein Gutsunterthan werden, weil er dadurch seine Persönlichkeit einbüssen würde. Er kann mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen, aber nicht eine dem Gute anhängende und zugehörige Sache werden (K. 192.).

4. Wenn der Mensch sich durch sein eigenes Verbrechen um die Würde, ein Staatsbürger zu seyn, gebracht hat, so kann er das Leben nicht verwirkt haben, aber doch zum blossen Werkzeug der Willkühr eines Andern (entweder des Staats oder eines Staatsbürgers) gemacht werden (behandelt werden, als einer, welcher die Persönlichkeit verwirkt und sich selbst zum blossen Thier hinabgewürdigt hat). Wer nun ein solches blosses Werkzeug ist, der ist ein Leibeigener, und gehört zum Eigenthum (*dominium*) eines Andern, welcher der Eigenthümer (*dominus*) desselben ist. Dieser Eigenthümer kann ihn also als eine Sache veräussern, und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen, und über die Kräfte, wenn gleich nicht über das Leben und die Gliedmassen desselben verfügen (disponiren).

Durch ein Verbrechen kann der Menſch alſo ein perſönlicher Unterthan werden, aber dieſe Unterthänigkeit kann nicht anerben. Denn derjenige, dem ſie anerbte, hätte ſie ſich nicht durch ſeine eigene Schuld zugezogen, folglich könnte ſie ihm nur durch Vertrag anerben, welches unmöglich iſt. Eben ſo wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskoſten, die er gemacht hat, in Anſpruch genommen werden. Denn die Erziehung iſt eine abſolute Naturpflicht der Eltern. Sind nun die Eltern Leibeigene, ſo haben die Herrn derſelben mit ihrem Beſitze auch die Pflichten derſelben übernommen (K. 195.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. §. 49. Allgem. Anm. B. S. 183. — D. S. 192. — S. 195.

Gültigkeit,

validitas, validité. Diejenige Beſchaffenheit einer Vorſtellung, daſs ſie für die Vorſtellung des Gegenſtandes, den ſie vorſtellen ſoll, anerkannt werden muſs, und folglich nicht ein bloſs leeres Gedankending iſt; z. B. die allgemeine Gültigkeit eines einzelnen Urtheils im Geſchmacksurtheil, ſ. Geſchmacksurtheil, 7. f. und Geſchmack, 5. ff. Die Gültigkeit iſt objectiv, wenn ſie im Object oder Gegenſtande gegründet iſt. Dann muſs ſie auch nothwendig allgemein ſeyn, d. i. Jedermann muſs, wenn ſeine Erkenntniſs richtig iſt, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande, z. B. in einem Urtheile, anerkennen (P. 25.). Eberhard gebraucht den Ausdruck transſcendentale Gültigkeit, das würde, nach Kants Sprachgebrauch heiſsen, eine Gültigkeit, welche lediglich aus Begriffen folgt, welches unmöglich iſt; er verſteht aber darunter das, was Kant die objective Realität der Begriffe nennt (E. 10.), ſ. Objectiv.

2. Die **immanente** Gültigkeit bestehet darin, dass sich etwas **nur auf Gegenstände empirischer Erkenntniss, oder Erscheinungen beziehet.** So sind z. B. alle Grundsätze des Verstandes nur von immanenter Gültigkeit, indem ihr Gebrauch nur für sinnliche Gegenstände gerechtfertigt und begriffen werden kann (C. 666.). Die **logische** Gültigkeit ist das, **was an der Vorstellung eines Gegenstandes zur Bestimmung desselben (zum Erkenntnisse) dient, oder gebraucht werden kann** (U. XLII.). So ist der **Raum** ein Erkenntnissstück der Dinge als **Erscheinungen**, also hat er für diese **logische** Gültigkeit, oder er kann gebraucht werden, die Erscheinungen zu bestimmen, d. i. Prädicate derselben anzugeben. Die äussere **Empfindung** ist das Materielle (Reale) der Dinge als **Erscheinungen**, d. h. dasjenige, wodurch etwas Existirendes gegeben wird. Folglich hat sie **logische** Gültigkeit, oder sie kann zum Erkenntniss der sinnlichen Gegenstände dienen (U. XLII. f.). Die **unbestimmte Gültigkeit** (C. 691). ist eine solche, von der man nicht weiss, wie weit sie gehet. Eine solche Gültigkeit haben z. B. die transscendentalen Principien der **Mannigfaltigkeit, Verwandtschaft** und **Einheit**, welche nur als hevristische (zum Auffinden dienende) Grundsätze gebraucht werden sollen, um unsere Erkenntniss systematisch zu machen. Auch die Vernunftideen überhaupt haben eine solche **unbestimmte** Gültigkeit (C. 697.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 666. — S. 691. — S. 697.

Dessen Critik der prakt. Vern. Vorrede. S. 25.

Dessen Critik der Urtheilskr. Einleit. VII. S. XLII. f.

Dessen Ueber eine Entdeck. I. Abschn. S. 10.

Gunſt,

favor, *faveur*. Das freie Wohlgefallen (U. 15). Das Wohlgefallen des Geſchmacks am Schönen iſt einzig und allein ein unintereſſirtes (in Anſehung des Daſeyns des Gegenſtandes indifferentes oder gleichgültiges) und freies Wohlgefallen. Es iſt frei, weil kein Intereſſe, weder das der Sinne (wie beim Angenehmen), noch das der Vernunft (wie beim Guten) den Beifall abzwingt. Das Wohlgefallen am Schönen bezieht ſich alſo auf Gunſt, das heiſst, es iſt frei (U. 14. f.).

Die ſpeculativen Beweiſe *) für das Daſeyn Gottes bedürfen Gunſt, d. h. ſie zwingen uns nicht, wie doch Beweiſe thun ſollten, die Ueberzeugung ab; ſondern nur der, welcher ſchon aus Intereſſe fürs Praktiſche an einen Gott glaubt, findet ein freies Wohlgefallen an dem Bemühen der Vernunft, eine Idee (des Alls aller Realitäten) aufzuſtellen, deren objective Realität (daſs ein ſolcher Gegenſtand exiſtirt) ſie zwar unabhängig vom Praktiſchen nicht beweiſen kann, die aber doch für das Praktiſche ſo brauchbar iſt. Es iſt nehmlich in dieſer Zuſammenſtimmung des ſpeculativen Vermögens zum praktiſchen Vermögen der Vernunft etwas Analoges mit der Zuſammenſtimmung der Einbildungskraft zum Verſtande bei der Auffaſſung eines ſchönen Gegenſtandes, die ſtets mit dem freien Wohlgefallen geſchieht, welche Gunſt heiſst (C. 615. 652. 665.), ſ. Gott, 45.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn.

---

*) *Favore magis, quam re, hoc nomen tenent.*

S. 615. — III. Hauptst. VI. Abschn. S. 652. — VII. Abschn. S. 665.

Dessen Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S, 14. f.

Gunstbewerbung.

Das Bemühen, durch Handlungen das freie Wohlgefallen eines vernünftigen Wesens, das einen freien Willen hat, zu erlangen. So giebt es eine Religion der Gunstbewerbung, d. i. die des blossen Cultus. Nach dieser schmeichelt sich der Mensch, dass, wenn er sich nur das freie Wohlgefallen Gottes durch äussere Handlungen, z. B. Beten, Kirchengehen, Allmosengeben u. s. w. erwerbe, Gott ihn wohl ewig glücklich machen könne, ohne dass er eben nöthig habe, ein besserer Mensch zu werden, nehmlich wenn ihm Gott die Verschuldungen erlasse. Oder, der Mensch schmeichelt sich, Gott könne ihn wohl zum bessern Menschen machen, ohne dass er selbst etwas mehr dabei zu thun habe, als darum zu bitten. Bitten ist aber vor einem allsehenden Wesen, wie Gott ist, nichts weiter, als wünschen, und folglich kein wirkliches Thun; der Bittende hat also im Grunde nichts gethan, und wenn es an dem blossen Wunsche genug wäre, so würde jeder Mensch gut seyn (R. 61. f.).

Gut,

s. Gutes

Gut

geschaffen, s. Gnadenwirkung. 2.

Gut,

höchstes, τέλος, *extremum bonorum*, *summum bonum*, *ultimum bonum*,*) *finis bonorum*, *souverain bien*.

Nach den Alten ein Gegenstand, der zum Bestimmungsgrunde des Willens im moralischen Gesetze dienen sollte (P. 113.). Sie dachten sich nehmlich etwas als letzten Zweck aller menschlichen Handlungen, als Zweck aller Zwecke, und von diesem stellten sie sich vor, dass er alle unsere Handlungen bestimmen müsse. Allein dieses war eine fehlerhafte Vorstellung, weil nicht ein Gegenstand, in so fern er gut ist, der Bestimmungsgrund des praktischen Gesetzes seyn kann, **) sondern erst durch das praktische Gesetz bestimmt wird, was gut ist; folglich was der Zweck des Willens, und also auch der höchste oder letzte Zweck, der Zweck aller Zwecke oder das höchste Gut ist, s. Gutes, 1-9. Das höchste Gut ist folglich ein Object, welches weit hinterher dem seiner Form nach *a priori* bestimmten Willen als Gegenstand desselben vorgestellt werden kann, wenn das moralische Gesetz allererst für sich bewähret und als unmittelbarer Bestimmungsgrund des Willens gerechtfertigt ist. Das soll nun, mit Voraussetzung

---

*) *Cic. de finib. l. III. c. 7.*

**) Wegen dieser unrichtigen Vorstellung fehlte es den Alten auch an einem sichern Princip, zu erkennen, worin das höchste Gut bestehe, oder welcher Gegenstand dasselbe sei. Nach dem Augustin (*de civit. Dei. lib. XIX. c. 1.*) hat daher Varro behauptet, es gebe 288 verschiedene Meinungen über das höchste Gut, welches aber Bayle im Artikel: Epikur, für einen Scherz des Varro erklärt. Einige setzten das höchste Gut in den Reichthum, andere in die Wissenschaften, andere in die Ehre, andere in einen guten Namen, andere in die Tugend, andere in die Glückseligkeit u. s. w.

dessen, was im Artikel Gutes gesagt wird, hier gezeigt werden. Bei den neuern Philosophen scheint die Frage über das höchste Gut ausser Gebrauch gekommen, zum wenigsten nur Nebensache geworden zu seyn; dennoch liegt bei ihren Untersuchungen der moralischen Gegenstände derselbe Fehler zum Grunde (P. 113. f. M. II, 255.).

2. Die reine praktische Vernunft sucht zu dem praktisch Bedingten, was auf Neigungen und Naturbedürfnissen beruhet, das Unbedingte. Denn die Vernunft ist überhaupt das Vermögen, welches durch den Begriff des Unbedingten die Reihen alles Bedingten vollenden will, um eine solche Reihe als ein vollendetes Ganze unter diesem Begriff des Unbedingten zu befassen. Nun ist in der Erfahrung alles, was die Vernunft will, immer ein wozu, ein Mittel, nehmlich irgend eine Neigung oder irgend ein Bedürfniss zu befriedigen. Es ist aber wieder die Frage, wozu die Neigung, das Bedürfniss, und die Befriedigung desselben? Die Vernunft denkt nun das dazu zu allem wozu in dem Begriff eines letzten Zwecks, oder des höchsten Guts. Aber dieses höchste Gut, wenn es auch der ganze Gegenstand der praktischen Vernunft, d. i. des reinen Willens ist, soll nicht der Bestimmungsgrund des Willens seyn, sondern ist eine solche unbedingte Totalität (Vollständigkeit) des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, von der das moralische Gesetz als der Grund angesehen wird, sie, und die Bewirkung und Beförderung derselben, sich zum Gegenstande zu machen (P. 194. 196. M. II, 312. 315.). Das ist eine Erinnerung, die Kant vorausschickt, ehe er bestimmt, worin das höchste Gut bestehet (P. 196. M. II. 314.). Es versteht sich von selbst, dass der Begriff des höchsten Guts und die Vorstellung des durch unsere praktische Vernunft möglichen Daseyns desselben dann der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei, wenn das moralische Gesetz in

diesem Begriffe mit eingeschlossen ist. Denn ist das moralische Gesetz die oberste Bedingung des höchsten Guts, so bestimmt in der That das in dem Begriffe desselben schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz, und kein anderer Gegenstand, den Willen, wenn er durch das höchste Gut bestimmt wird (P. 197. M. II. 316.).

3. Diese Idee (dieser Begriff der Vernunft, diese Vorstellung von der absoluten Vollständigkeit irgend eines durch den Verstand gegebenen Etwas) praktisch hinreichend zu bestimmen, das ist so, dass die Regel (Maxime) unsers vernünftigen Verhaltens darauf gerichtet seyn kann, ist die wahre Weisheitslehre. Denn Weisheit ist ja die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck aller Dinge. Die Weisheitslehre aber, als Wissenschaft, ist Philosophie. In dieser Bedeutung nehmlich gebrauchten die Alten dieses Wort, welches Liebe zur Weisheit heisst. Bei den Alten war nehmlich die Philosophie eine Anweisung zu dem Begriffe, worin das höchste Gut zu setzen, und wie es zu erwerben sei, s. Philosophie (P. 194. M. II, 313.).

4. Der Begriff des Höchsten enthält schon eine Zweideutigkeit, welche unnöthige Streitigkeiten veranlassen kann, wenn man darauf nicht Acht hat. Das Höchste kann

a. das Oberste (*supremum*) heissen, d. i. diejenige Bedingung, die selbst unbedingt ist (keiner andern untergeordnet ist, *originarium*); oder auch

b. das Vollendete (*consummatum*), d. i. dasjenige Ganze, das kein Theil eines noch grösseren Ganzen von derselben Art ist (welches die absolute Vollständigkeit aller Theile enthält, *perfectissimum*).

Die Tugend (als die Würdigkeit glücklich zu

ſeyn) iſt das oberſte Gut, oder die oberſte Bedingung alles deſſen, was uns nur wünſchenswerth ſcheinen mag. Sie iſt ſelbſt zu nichts anderm weiter, iſt alſo keiner andern Bedingung weiter untergeordnet, mithin die Bedingung aller unſerer Bewerbungen, auch der um Glückſeligkeit, ſ. Glaubensſache, 1. Darum iſt ſie aber noch nicht das ganze und vollendete Gut, ſo daſs einem vernünftigen, aber endlichen Weſen nichts weiter zu begehren übrig ſei, als Tugend. Denn auſser der Tugend beſchäftigt auch noch die Glückſeligkeit unſer Begehrungsvermögen, wir bedürfen derſelben, und wir begehren ſie, folglich gehört zum vollendeten Gut auch Glückſeligkeit, ſ. Glückſeligkeit, 8. Denn ſelbſt nach dem Urtheil einer unpartheiiſchen Vernunft heiſst es von einer jeden Perſon, wenn ſie nach Zwekken, und zwar als Zweck an ſich ſelbſt, nicht nach ihrer Brauchbarkeit als Mittel zu einem andern Zweck, beurtheilt wird, und alles beſitzt, was von ihr ſelbſt abhängt, es fehlt ihr nichts, als daſs ſie nicht glücklicher iſt, nicht ſo glücklich, als ſie es verdient, ſ. Glückſeligkeit, 9. ſ. Tugend und Glückſeligkeit machen alſo zuſammen das vollendete Gut aus, worin Tugend immer, als Bedingung, das oberſte Gut iſt; wer ſie beſäſse, der wäre im Beſitze des höchſten Guts, und Glückſeligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit (als Werth der Perſon und deren Würdigkeit glücklich zu ſeyn), iſt das höchſte Gut einer möglichen Welt (P. 198. f. M. II. 317).

5. Es iſt nun die Frage, wie iſt Tugend mit der Glückſeligkeit ſo verbunden, daſs ſie zuſammen einen einzigen Gegenſtand unſerer Beſtrebung ausmachen können? Dieſe Verknüpfung kann entweder analytiſch ſeyn, ſo daſs das Streben nach Tugend mit dem Streben nach Glückſeligkeit einerlei wäre, oder dieſe Verknüpfung iſt ſynthetiſch, ſo daſs das Streben nach der Tugend und

die Erlangung derselben die Glückseligkeit etwa als ihre Wirkung hervorbrächte (P. 200. M. II, 318.).

6. Von den alten griechischen Schulen waren eigentlich nur zwei, die in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut einerlei Methode befolgten, und Tugend und Glückseligkeit für einerlei Gegenstände hielten. Aber jede von beiden legte, da dieser Gegenstand doch durch zwei verschiedene Begriffe gedacht wird, einen andern Begriff zum Grunde, um den Zweiten davon abzuleiten (s. Christenthum).

a. Der Epikuräer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst seyn, das ist Tugend. Ihm war also Klugheit so viel als Sittlichkeit, s. Epikur 7. f.

b. Der Stoiker sagte: sich seiner Tugend bewusst seyn, das ist Glückseligkeit. Ihm war Sittlichkeit so viel als Glückseligkeit, er gab aber der Tugend eine höhere Benennung, nehmlich den Namen der Weisheit (P. 200. M. II, 319.).

Man muss bedauern, dass die Denkkraft dieser Männer angewendet wurde, die Einerleiheit (Identität) der beiden äusserst ungleichartigen Begriffe, Tugend und Glückseligkeit, zu ergrübeln. Allein das war dem dialektischen Geiste ihrer Zeiten angemessen, so wie man jetzt oft dadurch die Aufhebung wesentlicher Unterschiede zu bewirken sucht, dass man die Sache für einen Wortstreit erklärt (P. 201. M. II. 320.).

Beide Schulen der Alten unterschieden sich aber auch in der Art, wie sie die Einerleiheit zwischen Tugend und Glückseligkeit erklärten.

a. Der Epikuräer behauptete: Glückseligkeit sei das ganze höchste Gut, *) und Tugend nur die Form der Maxime, sich um Glückseligkeit zu bewerben, nehmlich im vernünftigen Gebrauche der Mittel zu derselben. Wer die Maxime hat, seine eigene Glückseligkeit zu befördern, der ist tugendhaft. Er setzte also sein Princip in dem Bewusstseyn der sinnlichen Bedürfnisse, und der vernünftigen Befriedigung derselben; folglich ist es ästhetisch (es liegt demselben die Sinnlichkeit zum Grunde).

b. Der Stoiker behauptete: Tugend sei das ganze höchste Gut **), und Glückseligkeit nur das Bewusstseyn des Besitzes der Tugend, als zum Zustand des Subjects gehörig. Wer das Bewusstseyn hat, dass er tugendhaft ist oder die Tugend besitzt, der ist glückselig oder hat das Gefühl der Glückseligkeit. Er setzte also sein Princip in der Unabhängigkeit der praktischen Vernunft von allen sinnlichen Bestimmungsgründen, und der Befriedigung derselben; folglich ist es logisch (es liegt demselben bloss formale Vernunft, ohne allen derselben durch die Sinne gegebenen Inhalt, zum Grunde) (P. 201. M. II, 321.).

7. Im Artikel: Gutes, wird aber gezeigt, dass das Wohl, und folglich auch die Idee der absoluten Vollständigkeit desselben, unter dem Namen der Glückseligkeit, und das Gute, und folglich auch die Idee der absoluten Vollständigkeit desselben, unter dem Namen der Tugend, also

---

*) *Extremum esse bonorum voluptatem. Cic. de finib. lib. I. c. 12.*

**) *Summum bonum in una virtute ponunt. Cic. l. c. c. 13. Honestum quod sit, id esse solum bonum; honesteque vivere, bonorum finem Cic. l. c. lib. IV. c. 16.*

auch die Maximen, nach der einen oder der andern zu streben, ganz ungleichartig sind. Es kann folglich nicht einerlei seyn, ob ich die Maxime habe, nach der Tugend zu streben, oder die, nach Glückseligkeit zu streben, oder durch die erstere kann nicht zugleich Glückseligkeit als Bewusstseyn des Besitzes der Tugend, und durch die letztere nicht zugleich Tugend als durch den Zweck bewirkte Form der Maxime hervorgebracht werden. Dennoch gehören Tugend und Glückseligkeit zu Einem höchsten Gut, aber sind so wenig einerlei, dass sie einander in demselben Subject gar sehr einschränken und Abbruch thun. Also haben beide Schulen die Frage nicht beantwortet: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? Es ist nicht möglich, auf diese Art Tugend und Glückseligkeit gleichsam zusammen zu schmelzen, sie durch Coalitionsversuche zu vereinigen, so dass beides ein und derselbe Gegenstand werde. Und dennoch wird die Verbindung zwischen beiden *a priori* erkannt, wie wir gleich anfänglich gesehen haben, mithin praktisch nothwendig, folglich nicht aus der Erfahrung abgeleitet. Hieraus folgt, dass die Möglichkeit des höchsten Guts nicht aus der Erfahrung erkannt werden kann, folglich wird die Deduction (der Möglichkeit und Realität) dieses Begriffs transscendental (durch blosse Begriffe) geführt werden müssen. Es ist *a priori* (moralisch) nothwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. Es muss folglich bloss *a priori* erkannt werden können, wie das höchste Gut möglich sei (P. 202. f. M. II, 322.).

Die Erklärung der Antinomie der praktischen Vernunft, dass die Begierde nach Glückseligkeit weder die Bewegursache zur Tugend, noch die Tugend die wirkende Ursache der Glückseligkeit seyn könne, findet man, nebst der kritischen Aufhebung derselben, im Artikel: Antinomie,

5. II, a. Man sehe auch die Artikel: Christenthum, Glückseligkeit, und insonderheit Glaubenssache.

Aus der Auflösung dieser Antinomie, über die man sich in den angezeigten Artikeln, vornehmlich in dem: Glaubenssache, ausführlich unterrichten kann, folgt, dass das oberste Gut Sittlichkeit, Glückseligkeit dagegen das zweite Element des höchsten Guts ausmache. Die Glückseligkeit aber ist, wie man sich dort überzeugen kann, die moralisch bedingte, aber doch, nicht physische, sondern in dem Willen Gottes als Welturhebers gegründete, nothwendige Folge der Sittlichkeit. In dieser Unterordnung allein ist das höchste Gut der ganze Gegenstand der reinen praktischen Vernunft, die sich dasselbe nothwendig als möglich vorstellen muss (M. II, 531), s. Gegenstand, 17. ff. und Endzweck, 11. f.

Die Erklärung des Ideals des höchsten Guts oder des höchsten selbstständigen Guts, d. i. des Daseyns Gottes, findet man theils in den Artikeln: Gott und Glaubenssache, theils und hauptsächlich im Artikel: Ideal.

8. Man muss noch unterscheiden zwischen dem höchsten Gut im Menschen, in der Welt, im Urwesen und auf Erden.

a. Das höchste Gut im Menschen ist das Bewusstseyn seiner moralischen Gesinnung und eines solchen Charakters; denn in uns kann kein anderer Gegenstand der Glückseligkeit, als die Selbstzufriedenheit, statt finden (P. 281.). Dahingegen das vollständige höchste Gut des Menschen dasjenige ist, welches wir so eben in diesem Artikel erklärt haben. Dieses ist nun einerlei mit

b. dem höchsten Gut in einer Welt. Denn

dieses bestehet **in der im Weltganzen mit der reinsten Sittlichkeit verbundenen, jener gemäßsen, Glückseligkeit** (S. III, 428.). Sie zu befördern oder nach ihr zu streben, ist der Endzweck des Menschen, oder sein höchstes Gut, das ihm *a priori* durch seine praktische Vernunft, als durch seine Handlungen möglich, gegeben ist (P. 6.) *). Das moralische Gesetz versetzt uns, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft das höchste Gut hervorbringen würde. Es fehlt aber derselben an dem **physischen Vermögen**, eine der reinsten Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit hervorzubringen. Eben darum ist ihr

c. der Glaube an das Daseyn eines Welturhebers nothwendig, in dem sie dieses Vermögen und zugleich den Willen zu einer solchen Anwendung desselben setzt. So ertheilt unser, durch das Moralgesetz bestimmter, Wille der Sinnenwelt, vermittelst der Idee des höchsten Guts, die Form eines Ganzen vernünftiger Wesen, auf die alles Physische oder Sinnliche abzweckt (P. 75.), s. **Gott**, 48. f. und **Glaubenssache**. Dieses ist nun das **höchste Gut** in einem Urwesen, s. Ideal und **Glückseligkeit**, 10.

---

*) Hieraus kann man deutlich sehen, dafs **Garve** (Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Litteratur, S. 111.) sich irret, wenn er in Rücksicht auf Kants Theorie sagt: „diejenigen, welche behaupten, die moralische Vollkommenheit sei der letzte Zweck der Schöpfung, wollen, dafs die Beobachtung des moralischen Gesetzes **ganz ohne Rücksicht auf Glückseligkeit der einzige Endzweck für den Menschen sei, dafs sie als der einzige Endzweck des Schöpfers angesehen werde**." Nach Kants Theorie ist weder die Moralität des Menschen für sich, noch die Glückseligkeit für sich allein, sondern das höchste in der Welt mögliche Gut, welches in der Vereinigung und Zusammenstimmung beider besteht, der einzige Zweck des Schöpfers (S. III, 427.).

d. Dies höchste Gut auf Erden ist endlich die Vernunft, in so fern sie das Vorrecht hat, der letzte Probirstein der Wahrheit zu seyn; denn hierauf beruhet nicht nur alle Erkenntniss, sondern auch die Möglichkeit, dass etwas Gegenstand unseres vernünftigen Begehrens, unseres Wollens seyn kann. Selbst die Vorstellung eines höchsten Guts in der Idee, und eines solchen Gegenstandes und seine Realität, als eines Etwas, das, obwohl wir es in keinem Zeitpunct unseres Daseyns vollkommen erreichen, dennoch kein Hirngespinst ist, beruhet auf ihr (S. III, 302.).

9. Noch ist zu merken, dass die Lehre vom höchsten Gut, als letzten Zweck eines durch die Moral bestimmten und ihren Gesetzen angemessenen Willens, bei der Frage vom Princip (obersten Grundsatze) der Moral, ganz übergangen und bei Seite gesetzt werden kann. Denn an sich ist Pflicht nichts anders, als Einschränkung des Willens auf die Bedingung einer allgemeinen, durch eine angenommene Maxime möglichen, Gesetzgebung, der Gegenstand oder der Zweck (und also auch der Endzweck) desselben mag seyn, welcher er wolle (S. III, 429. f.). Die moralischen Gesetze nöthigen sogar, von allem Zweck gänzlich zu abstrahiren, wenn es auf eine besondere Handlung ankömmt. Sie machen uns dadurch die Pflicht zum Gegenstande der grössten Achtung, ohne uns einen Zweck (und Endzweck) vorzulegen und aufzugeben, der etwa die Empfehlung und die Triebfeder zur Erfüllung unsrer Pflicht ausmachen müsste. Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloss an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetze hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Thuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? wenn sie nur ihre Pflicht thun. Es mag sogar mit dem irdischen Leben alles aus seyn, und wohl gar in dem gegenwärtigen Glückseligkeit und Würdig-

keit niemals zusammentreffen. Nun ist es aber eine von den unvermeidlichen Einschränkungen des Menschen und seines (vielleicht auch aller andern Weltwesen) praktischen Vernunftvermögens, sich bei allen Handlungen nach dem Erfolg aus denselben umzusehen. Er will nehmlich in diesem Erfolge etwas auffinden, was ihm (seinem Willen) zum Zweck dienen, und auch die Reinigkeit seiner Absicht beweisen könnte; welcher Zweck in der Ausübung (als Wirkung der Handlung) zwar das letzte, in der Vorstellung und Absicht (als Zweck) aber das erste ist. An diesem Zwecke nun (wenn er ihm gleich durch die blosse Vernunft vorgelegt wird) sucht der Mensch etwas, das er lieben kann. Daher erweitert sich nun das Gesetz, das ihm bloss Achtung einflösst, zum Behuf dieses Bedürfnisses des Menschen, zur Aufnehmung des moralischen Endzwecks der Vernunft unter seine Bestimmungsgründe. Der Satz: mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck, ist also ein synthetisch-praktischer Satz *a priori*. Das heisst, er ist ein Gebot, dessen Möglichkeit nicht in dem Moralgesetze selbst liegt; denn sonst könnte er aus demselben entwickelt werden, und wäre also ein analytisch-praktischer Satz, wie alle praktische Sätze, welche aus dem obersten Grundsatze, oder dem Princip der Moral, abgeleitet werden können. Sondern dieser Satz wird nur dadurch möglich, dass er das Princip *a priori* der Erkenntniss der Bestimmungsgründe einer freien Willkühr in der Erfahrung enthält. In der Erfahrung wird nehmlich dem Willen etwas gegeben, welches er sich zum Zweck machen kann. Durch das Moralgesetz wird der Wille *a priori* bestimmt, so dass daraus eine Handlung hervorgehen soll. Diese Handlung kann, als Erfahrungsgegenstand, sein Zweck seyn, und soll, als Pflicht, geschehen. Woraus folgt, dass dem Willen, in so fern er, seiner Natur nach, einen Zweck haben muss, dieser Zweck durch das Moralgesetz bestimmt, und dadurch zur Pflicht gemacht

wird. Die Erfahrung legt auf diese Weise die Wirkungen der Moralität in ihren Zwecken dar, und verschafft dadurch dem Begriff der Sittlichkeit, als Causalität in der Welt, objective, obgleich nur praktische, Realität. — Wenn nun aber die strengste Beobachtung der moralischen Gesetze als Ursache der Herbeiführung des höchsten Guts (als Zwecks) gedacht werden soll; so muss, weil das Menschenvermögen dazu nicht hinreicht, ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher angenommen werden, unter dessen Vorsorge dieses geschieht, d. i. die Moral führt unausbleiblich zur Religion (R. XI. *)).

Man vergleiche mit diesem Artikel: Glaubenssache und Glückseligkeit.

Kant Critik der pract. Vern. Vorrede S. 6. — I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 75. — II. Hauptst. S. 113. f. — II. B. I. Hauptst. S. 194. — S. 196. ff. — II. Hauptst. S. 198. ff.

Dess. Relig. Vorrede *** S. XX. *).

Dess. Schr. über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig seyn, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monathsschr. Sept. 1793. I. St. a. S. 210. b. 212. *).

Dess. Was heisst sich im Denken orientiren? Berl. Monathsschr. Oct. 1786. S. 328.

Gut,

moralisch, ist, wer das moralische Gesetz zu seiner Maxime macht (R. 12.), s. Gutes, 5.

Gut,

negativ, was dem moralischen Gesetze nicht widerstreitet (R. 19.).

Gutes,

Gutes an sich, schlechthin Gutes, Moralisch-Gutes, Sittlich-Gutes, *καλον, bonum morale, honestum* (U. 113.), *bien moral*. Der (praktisch. G. 37.) nothwendige Gegenstand des Begehrungsvermögens nach einem Princip der Vernunft (P. 101.), oder auch der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft (C. 576.), f. Gegenstand, 18. und 19. verglichen mit dem Artikel: Böses, 1.

2. Aus dem, was in den angeführten Artikeln gesagt worden ist, und der vorstehenden Erklärung des Begriffs des Guten, erhellet, dass erst durch ein moralisches Princip (Gesetz, welches der Handelnde sich vorstellt, und nach welchem er handeln sollte, welches er aber auch übertreten kann) bestimmt werden muss, was gut ist, und nicht, wie man es sich gemeiniglich vorstellt, dass man vorher bestimmen muss, was gut ist, um ein moralisches Princip darauf zu gründen (P. 15. 101. f. 110.). Wenn der Begriff des Guten nicht von einem vorhergehenden praktischen Gesetze abgeleitet werden, sondern diesem vielmehr zum Grunde dienen soll; so kann er nur der Begriff von etwas seyn, das darum gut heisst, weil sein Daseyn Lust verheisst, und so das Begehrungsvermögen des Handelnden zur Hervorbringung des Gegenstandes bestimmt. Weil es nun unmöglich ist, *a priori* einzusehen, welcher Gegenstand mit Lust, welcher hingegen mit Unlust werde begleitet seyn, so müsste das Gute und Böse aus Erfahrung erkannt werden. Die Eigenschaft des Handelnden, in Beziehung auf welche diese Erfahrung allein angestellt werden kann, ist das Gefühl der Lust und Unlust. Dieses Gefühl ist eine Fähigkeit, deren Wirkungen in uns erscheinen (eine Receptivität, die dem innern Sinne angehört). Und so würde der Begriff von dem, was (unmittelbar, nicht irgendwozu) gut ist, nur auf das

gehen, womit die Empfindung des Vergnügens unmittelbar verbunden iſt. Böſe wird alſo das ſeyn, was die Eigenſchaft hat, daſs es unmittelbar Schmerz erregt. Dies iſt aber ſchon dem Sprachgebrauch zuwider, nach welchem das, was unmittelbar vergnügt, nicht gut, ſondern angenehm, und was unmittelbar ſchmerzt, nicht böſe, ſondern unangenehm heiſst. Der Sprachgebrauch verlangt vielmehr, daſs Gutes und Böſes jederzeit durch Vernunft, mithin durch Begriffe, die ſich allgemein mittheilen laſſen, und nicht durch bloſse Empfindung beurtheilt werde. Nun iſt aber mit keiner Vorſtellung eines Gegenſtandes *a priori* eine Luſt oder Unluſt unmittelbar verbunden. Alſo würde der Philoſoph das gut nennen müſſen, was ein Mittel zum Angenehmen wäre. Böſe aber würde heiſsen, was Urſache der Unannehmlichkeit oder des Schmerzes iſt. Nun iſt zwar die Vernunft allein vermögend, die Verknüpfung der Mittel mit ihren Abſichten einzuſehen. Ja man kann ſogar deswegen den Willen durch das Vermögen der Zwecke erklären, indem dieſe jederzeit Beſtimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Principien ſind. Allein die praktiſchen Regeln (Maximen), die aus dieſem Begriff des Guten (bloſs als eines Mittels) folgten, würden immer nur ein irgend wozu Gutes, aber kein unmittelbares Gute, oder Gutes an und für ſich ſelbſt, ſchlechthin Gutes, *) zum Gegenſtande des Willens haben. Ein ſolches Gute, wäre bloſs das Nützliche, und das wozu müſste

---

*) *Honeſtum igitur id intelligimus, quod tale eſt, ut detracta omni utilitate, ſine, ullis praemiis fructibusque, per ſe ipſum poſſit iure laudari. Cic. de finib. lib II. c. 14. Omne autem, quod honeſtum ſit, id eſſe propter ſe expetendum, commune nobis eſt cum multorum aliorum philoſophorum ſententiis. lib. III. c. 11.*

allemal aufserhalb dem Willen, in der Empfindung, liegen. Wenn diese angenehme Empfindung nun vom Begriffe des Guten unterschieden werden müfste, so würde es überall nichts unmittelbar Gutes geben, sondern das Gute nur in den Mitteln zu etwas anderm (nehmlich irgend einer Annehmlichkeit) gesucht werden müssen (P. 101. ff. 110. ff. M. II, 246. 254.).

3. Die Formel: *nihil appetimus, nisi sub ratione boni* (wir begehren nichts, als bloss darum, weil es gut ist), hat wegen der Zweideutigkeit des Ausdrucks *boni* und *sub ratione boni* oft einen der Philosophie sehr nachtheiligen Gebrauch. (P. 103. f. M. II, 247.). Denn

a. *bonum* kann heifsen das Wohl, d. i. dasjenige, was uns Vergnügen, oder Nutzen, verursacht, welches folglich entweder das Angenehme, oder das Nützliche ist; und es kann auch heifsen das (sittlich) Gute (P. 104. f. M. II, 248.).

b. *sub ratione boni* kann so viel sagen, als: wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen), aber auch so viel, als: wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen. Im erstern Falle ist die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objects als eines Guten; im letztern Falle der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens). Im erstern Sinne heifst also *sub ratione boni*, wir wollen etwas unter der Idee des Guten, im zweiten, zu Folge dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben, vorhergeht (P. 104. *).

4. Für das, was die Lateiner mit einem einzigen Worte *bonum* benennen, hat die deutsche Sprache zwei Ausdrücke, das Gute und das

Wohl. Es sind aber zwei ganz verschiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute derselben, oder unser Wohl in Betrachtung ziehen. Soll nun die Formel in 3. bedeuten, wir begehren nichts, als in Rücksicht auf unser Wohl, so ist sie wenigstens noch sehr ungewiss, weil wir erst die Erfahrung zu Hülfe nehmen müssen, um zu untersuchen, ob auch etwas für uns angenehm oder nützlich, d. i. mit Lust oder Annehmlichkeit verknüpft seyn, oder doch dasselbe zur Folge haben werde. Geben wir aber obige Formel so: wir wollen nach Anweisung der Vernunft nichts, als nur so fern wir es für gut halten, so ist der Satz ungezweifelt gewiss und zugleich ganz klar ausgedrückt (P. 104. f. M. II, 248.).

5. Das Wohl bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit, des Vergnügens, und wenn wir darum einen Gegenstand begehren, so geschieht es nur, so fern er auf unsere Sinnlichkeit und das Gefühl der Lust, das er bewirkt, bezogen wird. Das Gute aber bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durch das Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Gegenstande zu machen; wie er denn durch den Gegenstand und dessen Vorstellung niemals unmittelbar bestimmt wird, sondern ein Vermögen ist, sich eine Regel der Vernunft zur Bewegursache einer Handlung (dadurch ein Gegenstand wirklich werden kann) zu machen. Das Gute wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, d. h. der Grund, warum ich etwas gut nenne, liegt nicht in meinem jetzigen oder künftigen Gefühl der Lust, sondern darin, dass ich eine Handlung um des Vernunftgesetzes willen verrichte. Aber auch nicht in der Handlung liegt der Grund, dass ich sie in aller Absicht und ohne weitere Bedingung, ohne

alles weitere wenn und weil, gut nenne, sondern in der Handlungsart, in der Maxime oder Bestimmungsregel des Willens des Handelnden. Wenn man daher saget: das ist eine gute That, so meint man eigentlich, das ist eine That, die ein guter Mensch gethan hat, das ist, ein solcher, der die Maxime hatte, nach dem Vernunftgesetze zu handeln, und eben jetzt nach dieser Maxime gehandelt hat. Die Handlung selbst kann angenehm, kann nützlich seyn, aber gut ist sie nur, wenn sie ein Mensch that, bei dem ich die Befolgung des Vernunftgesetzes in diesem Fall als Maxime voraussetzen muss. Eigentlich ist es also nicht die That, sondern der Thäter, was gut ist. Allein da ich unter der That (Handlung) sowohl die Form, dass sie gethan wird, als auch den Inhalt, das, was gethan wird, unterscheiden kann, so kann ich auch wohl im ersten Sinne sagen, es ist eine gute That oder Handlung, welches so viel heisst, als, es ist gut, dass ein Mensch so handelt (P. 105, f. S. III, 433. M. II, 249.). So wird das Wort καλον (wozu auch zuweilen noch και αγαθον gesetzt wird) auch gebraucht Matth. 26, 10. Mark. 14, 6. Luk. 8, 15. Ioh. 10, 33. Röm. 7, 16. 18. 21. 12, 17. 14, 21. 2. Kor. 8, 21. 13, 7. Gal. 4, 18. 1 Tim. 1, 8. 2. Tim. 2, 3. Tit. 2, 7. Ebr. 5, 14. Jak. 3, 13. 1. Petr. 2, 12. in welchen Stellen Luther immer gut, ausgenommen einmal ehrbar und einmal redlich übersetzt.

6. Was wir gut nennen sollen, muss in jedes vernünftigen Menschen Urtheil ein Gegenstand des Begehrungsvermögens seyn; darin bestehet die Beziehung des Guten auf das Begehrungsvermögen. (U. 14.). Mithin ist es nicht genug, dass wir es als Gegenstand erkennen, wozu allerdings nöthig ist, dass es etwas in unsern Sinnen sei, sondern es gehört auch noch Vernunft dazu, weil ein Urtheil, und nicht ein Gefühl der Lust vorhergehen muss, ehe wir es für gut erklären können. So

ist es mit der Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Überlassung der Ahndung einer grofsen Beleidigung an den Richter u. s. w. bewandt. Wir können aber etwas angenehm nennen, welches doch Jedermann zugleich für böse, bisweilen mittelbar d. i. für schädlich, bisweilen gar für unmittelbar böse, d. i. für moralisch böse erklären mufs. Wer gern Austern ifst, findet es ohne Zweifel angenehm, sehr viel zu essen; aber durch Vernunft erklärt er, und Jedermann, dafs sehr viel zu essen, schädlich sei. Wenn aber Jemand, der sich gern auf jede Art bereichert, einem Staat Tonnen Goldes auf eine so feine Art entwendet, dafs er nicht dafür bestraft werden kann; so ist das allerdings dem Thäter sehr angenehm, aber Jedermann misbilligt doch die That, und hält sie für böse an sich, wenn sie auch weiter keine Folgen hätte. Man betrachtet nehmlich die That als eine solche, die gegen das Gesetz, fremdes Eigenthum heilig (unverletzlich) zu achten, geschehen und darum böse ist, gesetzt dafs auch derjenige, welcher sie verübt hat, nie dafür gestraft wird, und sie also keine schädlichen Folgen für ihn hat. Ja selbst derjenige, welcher die That verübt hat, mufs in seiner Vernunft erkennen, dafs sie unrecht sei, weil sie gegen ein Gesetz ist, das ihm seine Vernunft ohne Unterlafs vorhält, und nach welchem seine Handlungen geschehen sollen (P. 106. M. II, 251.), s. Glückseligkeit, 8.

7. In dieser Beurtheilung des Guten an sich, zum Unterschiede von dem Guten beziehungsweise auf Wohl (dem Angenehmen und Nützlichen), kömmt es auf folgende Puncte an. Entweder

a. ein Vernunftprincip wird schon an sich als der Bestimmungsgrund des Willens gedacht, ohne Rücksicht auf mögliche Gegenstände des Begehrungsvermögens (also nicht mit Rücksicht auf das, was begehrt wird, sondern durch die gesetzliche

Form der Maxime, oder weil die Regel, nach der es begehrt wird, Allgemeinheit hat, Niemand sich von der Befolgung derselben ausschliessen sollte); alsdann ist jenes Vernunftprincip (die allgemeingültige Handlungsregel) ein praktisches Gesetz *a priori* (ein Gesetz, was bloss durch Allgemeingültigkeit der Regel für den, welcher sich dieses Gesetz vorstellt, bestimmt, was durch ihn geschehen soll). In so ferne die reine Vernunft nun diese Beschaffenheit hat, dass sie bloss durch die Vorstellung der Allgemeingültigkeit der Regel des Handelns das Begehrungsvermögen bestimmen kann, heisst sie praktische Vernunft. Das Gesetz bestimmt alsdann den Willen (das durch die Vernunft bestimmbare Begehrungsvermögen) unmittelbar, die dem Gesetze gemässe Handlung ist an sich selbst gut, der Wille (in so fern die Maxime desselben jederzeit diesem Gesetze gemäss ist) ist schlechterdings (in aller Absicht) gut und die oberste Bedingung alles Guten, oder nur der Gegenstand eines solchen Willens heisst das Gute. Die Vernunft könnte aber den Willen nicht bestimmen, in so fern das Begehrungsvermögen durch die sinnlichen Anreize oft gegen die Idee des Guten afficirt wird, wenn sie nicht zugleich ein reines praktisches Wohlgefallen wirkte, welches nicht bloss durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjects mit dem Daseyn des Gegenstandes bestimmt wird (s. Achtung). Dieses Wohlgefallen am Daseyn des Guten drückt man durch die Erklärung desselben aus: gut ist, was geschätzt, gebilligt, d. i. worin ein objectiver Werth gesetzt wird (U. 14. f.). Oder

b. es geht ein Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens vor der Maxime des Willens vorher. Ein solcher Bestimmungsgrund setzt einen Gegenstand der Lust und Unlust voraus, mit-

hin etwas, das vergnügt oder schmerzt. Dann bestimmt die Maxime der Vernunft, die Lust zu befördern und die Unlust zu vermeiden, die Handlungen. Diese sind dann nur, beziehungsweise auf unsere Neigung, mithin nur mittelbar (in Rücksicht auf einen anderweitigen Zweck, als Mittel zu demselben) gut. Solche Maximen können aber niemals Gesetze (allgemeingültige Maximen), aber wohl vernünftige, praktische Vorschriften heissen. Der Zweck selbst (das Vergnügen, das wir suchen) ist in diesem Falle nicht ein Gutes, sondern ein Wohl. Das heisst, dieser Zweck ist nicht ein Begriff der Vernunft (eine Idee), sondern ein empirischer Begriff von einem Gegenstande der Empfindung, zu dem blofs Verstand gehört. Allein der Gebrauch des Mittels dazu, d. i. die Handlung (weil dazu vernünftige Überlegung erfordert wird) heisst dennoch gut. Allein das ist nicht ein schlechthin Gutes. Es ist nur gut in Beziehung auf unsre Sinnlichkeit, in Ansehung ihres Gefühls der Lust und Unlust, und heisst auch nützlich, oder wozu gut. Der Wille aber, dessen Maxime dadurch afficirt wird, ist nicht ein reiner (von aller Erfahrung unabhängiger) Wille. Denn ein solcher reiner Wille geht nur auf das, wobei reine Vernunft für sich praktisch seyn kann, oder unabhängig das Gesetz giebt, was geschehen soll. Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, Geschmack, Gewandtheit des Cörpers, Gesundheit u. s. w. sind wozu gut, aber nicht moralisch oder an sich gut. Das kann nur die Handlung seyn, durch welche diese Gegenstände, als Mittel, gebraucht werden. Der Gebrauch derselben und selbst das Streben nach diesen Naturvollkommenheiten ist nicht unbedingt, an sich gut, sondern unter der Bedingung, dass ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze (welches allein unbedingt gebietet) nicht widerstreite (R. IV. P. 109 f. M. II, 253.), s. Angenehm, 4. f.

8. Kant macht hierüber noch eine Anmerkung, welche blofs die Methode der oberſten moraliſchen Unterſuchungen betrifft, und von Wichtigkeit iſt. Geſetzt, wir wollten bei dieſen Unterſuchungen vom Begriffe des Guten anfangen, das heiſst, wir wollten zuerſt beſtimmen, was gut ſei, und darnach die Geſetze feſtſetzen, die den Willen beſtimmen ſollen; ſo würde folglich der Begriff von einem Gegenſtande, daſs er gut ſei, der einige Beſtimmungsgrund unſeres Willens ſeyn. Dann gäbe es alſo kein praktiſches Geſetz, welches *a priori* beſtimmte, was gut ſei, ſondern der gute Gegenſtand beſtimmte, folglich die Erfahrung von ſeiner Güte, was Geſetz ſei; dann könnte aber über die Güte des Gegenſtandes nichts anders entſcheiden, als die Erfahrung, daſs er uns entweder unmittelbar ſelbſt Luſt mache (angenehm ſei), oder dazu diene, uns etwas Luſtmachendes zu verſchaffen (nützlich ſei). Dann unterſchiede ſich das Gute nicht durch die Modalität einer auf Begriffen *a priori* beruhenden Nothwendigkeit, es enthielte dann bloſs Anſpruch, nicht auch Gebot des Beifalls für Jedermann (Allgemeinheit) in ſich, es fände von demſelben nicht das: du ſollſt, ſtatt (U. 114.), und der Gebrauch unſerer Vernunft könnte nur darin beſtehen, theils dieſe Luſt im ganzen Zuſammenhange mit allen übrigen Empfindungen meines Daſeyns zu beſtimmen, oder zu berechnen, ob ſie nicht etwa einer gröſsern Luſt weichen müſſe, theils die Mittel, mir den Gegenſtand derſelben zu verſchaffen, zu beſtimmen. Hierdurch würde alſo, da dies alles auf Erfahrung ankömmt, gleich vom Anfang der Unterſuchung an, durch dieſen Gang, die Möglichkeit praktiſcher Geſetze *a priori* ausgeſchloſſen, weil dieſe Geſetze alle von den Erfahrungen der Güte des Gegenſtandes abgeleitet werden müſsten. Auf dieſe Art fand man auch wirklich bei dieſer Unterſuchung gleich vom Anfang an nöthig, feſtzuſetzen, daſs der Begriff des Guten den Willen beſtimmen müſſe, wodurch alle Geſetze für

den Willen nothwendig empirisch werden müssen. Hierdurch benahm man sich schon zum voraus die Möglichkeit, ein reines praktisches Gesetz auch nur zu denken. Man hätte im Gegentheil erst untersuchen sollen, was unter einem reinen praktischen Gesetze zu verstehen sei, so würde man gefunden haben, dass nicht der Begriff des schlechthin Guten der moralischen Gesetze, sondern umgekehrt die moralischen Gesetze den Begriff des schlechthin Guten angeben und möglich machen (P. 110. ff. M. II, 254.).

9. Sobald die Philosophen einmal angenommen hatten, der Begriff des Guten sei der Bestimmungsgrund des praktischen Gesetzes, so mussten sie nothwendig die moralischen Gesetze von der Erfahrung ableiten. Ihr Grundsatz war dann allemal Heteronomie, oder sie konnten sichs dann nicht anders vorstellen, als dass nicht ihre eigene Vernunft, sondern ein Gegenstand ausser ihnen, das moralische Gesetz gebe, sie mochten nun den Gegenstand der vollkommensten Lust, der nach ihrer Meinung den obersten Begriff des Guten (das höchste Gute) gab, in der Glückseligkeit, in der Vollkommenheit, im moralischen Gesetze, oder im Willen Gottes setzen. Denn sie konnten ihren Gegenstand, als unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens, nur nach seinem unmittelbaren Verhalten zum Gefühl gut nennen.

10. Übrigens hat das Gute schlechthin sowohl, als das wozu Gute das mit dem Angenehmen gemein, dass sie jederzeit mit einem Interesse in ihrem Gegenstande verbunden sind. Vom Angenehmen findet man dieses auseinandergesetzt im Artikel: Angenehm, 2., und vom Guten in demselben Artikel, 4. Ein Interesse woran nehmen heisst, an dem Daseyn dieses Gegenstandes ein Wohlgefallen haben, welches eben so viel ist, als diesen Gegenstand wollen (U. 13. M. II, 455.). Die

Vergleichung des Wohlgefallens am Guten mit dem am Angenehmen und am Schönen findet man auch im Artikel: Angenehm, 4.

Man kann das schlechthin Gute auch subjectiv, nach dem Gefühle, welches man dafür hat, (als Gegenstand des moralischen Gefühls) beurtheilen. Als solches ist es die Bestimmbarkeit der Kräfte des Subjects, durch die Vorstellung eines schlechthin nöthigenden Gesetzes (U. 114.), und gehört für die reine intellectuelle Urtheilskraft. Denn es wird in einem bestimmenden Urtheile der Freiheit beigelegt, und ist folglich ganz intellectuell, unabhängig von aller Erfahrung, und durch Begriffe bestimmt. Aber die Bestimmbarkeit des Subjects durch die Idee des Guten ist auch mit der ästhetischen Urtheilskraft verwandt. Das Subject nehmlich, welches durch die Idee des Guten bestimmbar ist, empfindet in sich Hindernisse an der Sinnlichkeit, zugleich aber Überlegenheit über dieselbe durch die Überwindung derselbeu als Modification seines Zustandes. Diese Bestimmbarkeit des Subjects ist das moralische Gefühl. Es ist mit den formalen Bedingungen der ästhetischen Urtheilskraft so fern verwandt, dass es dazu dienen kann, die Gesetzmässigkeit der Handlung aus Pflicht (der guten Handlung) als erhaben oder auch als schön (also als ästhetisch) vorstellig zu machen. Dadurch büsst dieses Gefühl nichts an seiner Reinigkeit ein. Aber es würde daran einbüssen, wenn es zugleich angenehm seyn sollte (U. 114.).

11. Das Sittlichgute ist eigentlich eine übersinnliche Idee, d. h. es ist ein Begriff, welcher in der Erfahrung keinen Gegenstand hat, sondern dessen Gegenstand ganz ausser dem Felde aller Erfahrung liegt, keine Erscheinung oder bloss sinnliche Vorstellung, sondern ein Ding an sich ist. Eine Handlung ist zwar eine Erscheinung, aber wenn wir

sie sittlichgut nennen, so beurtheilen wir sie gar nicht als Erscheinung. Denn als Erscheinung ist sie die Wirkung einer Natururſache, und entsteht nothwendig. Aber wenn sie als sittlichgut betrachtet wird, wird sie als aus freiem Willen entsprungen angesehen, und nur als moralisch nothwendig (dass sie geschehen soll), aber nicht als physisch nothwendig (dass sie geschehen muss) beurtheilt. Die Handlung ist also nicht sittlich gut, in so ferne sie erscheint, sondern in so fern derselben etwas an sich zum Grunde liegt, die eigentliche Wirkung des freien Willens, welcher nicht von der Nothwendigkeit der Natururſachen abhängt, sondern frei ist. Eine jede Handlung vernünftiger Wesen hat nehmlich eine doppelte Seite, einmal die, dass sie Erscheinung oder bloss sinnliche Vorstellung ist, welche in der Erfahrung angeschauet wird, als solche aber ist sie nothwendig, und kann wohl als Wirkung aus ihren Ursachen abgeleitet und begriffen, aber nicht dem Handelnden zugerechnet werden; aber zweitens rechnen wir uns doch, wenn wir handeln, die Handlung zu, und behaupten damit, dass wir sie auch hätten unterlassen können, und dass sie folglich nicht nothwendig, sondern eine freie Wirkung sei. Dies kann sie nun nicht als Erscheinung seyn, folglich kann es nur das seyn, was an der Handlung nicht Erscheinung ist, die Wirkung des vernünftigen Wesens als eines Dinges an sich. Diese muss selbst übersinnlich seyn, d. h. sie ist bloss intelligibel, läst sich bloss denken, aber nicht erkennen. Denn sie, diese Handlung, als Ding an sich, ist nicht in der Zeit, entsteht und vergeht also nicht, eine Wirkung, von der wir uns keinen Begriff machen können, die wir aber doch als wirklich annehmen (oder nothwendig voraussetzen, postuliren) müssen, weil sonst die Handlung nicht zugerechnet werden, also nicht gut oder durch ein Freiheitsgesetz (praktisches Gesetz, was moralisch, aber nicht physisch nöthigt, oder die Handlung als gut, und darum für ein durch Ver-

nunft praktiſch beſtimmbares Subject als nothwendig vorſtellt G. 39.) möglich ſeyn könnte. Folglich iſt eigentlich nicht die ſichtbare Handlung, ſondern das Überſinnliche (bloſs Intelligibele) derſelben gut. Das Sittlichgute iſt alſo dem Gegenſtande nach etwas Überſinnliches (es kann nie in die Sinne fallen), alſo kann es auch keine Anſchauung geben, welche dieſer Idee des Sittlichguten correſpondirt; daher es auch eine ſchwierige Frage iſt, wie kann ich denn alſo eine Handlung als ſittlichgut beurtheilen? Wie iſt es möglich, daſs ein Geſetz der Freiheit auf Handlungen angewendet werden könne, die doch Begebenheiten in der Sinnenwelt ſind, und als ſolche unter dem Naturgeſetze, d. i. dem Geſetze der Nothwendigkeit ſtehen (P. 120.f.)? Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Artikel: Typik. Von einem vollkommen guten Willen, ſ. Willen. Über die Kategorien des Guten, ſ. Kategorie.

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. IX. Abſchn. S. 576.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 37. — S. 39.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II. Hauptſt. S. 101. ff.

Deſſ. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 4. S. 13. — §. 5. S. 14. — §. 29. S. 113. f.

Deſſ. Relig. Vorred. S. IV.

Gutsunterthan,

ſ. Grundunterthäniger.

Gymnaſtik,

ſ. Leibeskräfte.

H.

Habſucht,

aviditas, avidité. Dieſen Namen führt die Unerſättlichkeit im Erwerb, weil die Unerſättlichkeit in Befriedigung einer Leidenſchaft Sucht heiſst, und erwerben nichts anders iſt, als machen, daſs ich etwas habe oder daſs etwas mein werde. Die Habſucht hat aber Selbſtſucht (*ſolipſiſmus*) zum Grunde, denn ſie drehet ſich bloſs um das eigene Selbſt, mit Entſagung auf alle Rückſicht gegen Andere. Sie hat oft bloſs Verſchwendungsſucht zum Grunde, oder beherrſcht den Willen deſſen, der ihr ergeben iſt, weil er eine unerſättliche Begierde hat zu verthun. Alle Verſchwender ſind habſüchtig, weil ſie haben müſſen, um verthun zu können; aber nicht alle Habſüchtige ſind verſchwenderiſch (T. 91. f.).

2. Die Habſucht kann auch ſo erklärt werden, ſie ſei die Neigung zum Gelde, wenn ſie Leidenſchaft wird, weil Geld der Repräſentant alles deſſen iſt, was man erwerben kann, und man ſich in den Beſitz deſſelben durch Geld ſetzen kann, ſ. Leidenſchaft (A. 256.).

3. Habſucht iſt die Schwäche der Menſchen, wegen welcher man auf ſie durch

ihr eigenes Intereſſe Einfluſs haben kann. Dieſe Erklärung drückt den Sklavenſinn des Habſüchtigen in Beziehung auf den Einfluſs aus, den ſeine Mitmenſchen auf ihn zu erlangen ſuchen (A. 236.).

4. Geld iſt die Loſung, vor dem Reichen öffnen ſich alle Pforten. Die Erfindung dieſes Mittels hat eine Habſucht hervorgebracht, die in dem bloſsen Beſitze eine Macht enthält, die hinzureichen ſcheint, jede andere zu erſetzen. Wenn gleich dieſe Leidenſchaft nicht immer moraliſch verwerflich iſt, ſo macht ſie doch verächtlich, weil ſie denjenigen, welchen ſie beherrſcht, unabänderlich der mechaniſchen Leitung Anderer unterwirft. Die Verachtung iſt hier aber im moraliſchen Sinne zu verſtehen, denn im bürgerlichen Leben bewundert vielmehr der groſse Haufe den Habſüchtigen, der ſeinen Zweck zu erreichen verſteht. (A. 239.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Tugendl. I. Buch. II. Hauptſt. II. S. 91. f.

Deſſen Anthrop. §. 74. S. 236 — §. 75. c. S. 239.

Handeln,

wirken überhaupt, *agere*, *agir*. Durch den bloſsen Naturmechanismus, es ſei nun nach bloſsen Geſetzen der körperlichen Natur oder auch nach pſychologiſchen Geſetzen, eine Wirkung hervorbringen. Das Product des Handelns, oder die Folge deſſelben, heiſst, die Handlung oder Wirkung (*effectus*). Man macht aber wohl den Unterſchied, daſs man die Wörter wirken und Wirkung von der lebloſen, handeln und Handlung aber von der lebenden Natur gebraucht.

hen kann (G. 85.), oder die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist (K. XXI.), s. Autonomie, Erlaubt, Moralität und Handlung, sittlichgleichgültige.

4. Gute Handlung, *actio moraliter bona*, eine gesetzmäßsige Handlung, d. i. eine solche, welche mit dem Sittengesetze übereinstimmt oder demselben gemäſs ist. Geschieht sie aber nicht um des Gesetzes willen, sondern aus Selbstliebe, z. B. aus Ehrliebe, so ist sie nur eine gute Handlung dem Buchstaben nach; geschieht sie aber um des Gesetzes willen, darum, weil es Pflicht ist, so zu handeln, so ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. (P. 127. *). Hierin, und nicht bloſs in der Gesetzmäſsigkeit der Handlung, also in den Gesinnungen, liegt der hohe Werth, den sich die Menschheit durch die Sittlichkeit verschaffen kann und soll (P. 126.). Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlung kömmt nehmlich darauf an, daſs das moralische Gesetz den Willen unmittelbar bestimme, dann ist sie eine gute Handlung dem Geiste nach. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäſs dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls (der Lust oder Unlust aus Hoffnung oder Furcht), mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Gesetzmäſsigkeit (Legalität), aber nicht Sittlichkeit (Moralität) enthalten. Die Triebfeder des menschlichen Willens (oder das, was ihn bestimmt, ohne auf etwas auſser ihm Rücksicht zu nehmen) und des Willens eines jeden erschaffenen vernünftigen Wesens muſs niemals etwas anders seyn, als das moralische Gesetz, wenn die Handlung nicht bloſs den Buchstaben des Gesetzes erfüllen soll, ohne den Geist desselben zu enthalten (P. 126. f. M. II, 267.).

5. Negative Handlung, *actio negativa*, ist

diejenige, welche die Hindernisse weghebt, oder sich bemühet, dem, was nicht recht gehandelt ist, entgegen zu handeln, um nichts gehandelt zu haben, d. h. damit die Handlung = o werde, oder es so gut sei, als wäre gar nicht gehandelt worden. Der Mensch schätzt die negativen guten Handlungen nicht, weil er immer thätig seyn will. Negative Handlungen aber restringiren unsre Thätigkeit, darum liebt man sie nicht (Kants Bemerk. nach einem Manuscript.).

6. Sittlich-gleichgültige Handlung, *actio indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*, eine Handlung, in Ansehung welcher es gar kein die Freiheit einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt (K. XXI.). Sie ist einerlei mit einer erlaubten Handlung, d. i. einer solchen, welche weder geboten noch verboten ist (U. XXI), s. Erlaubt und Handlung, erlaubte.

7. Unerlaubte Handlung, *actio prohibita*, *illicitum*, die nicht mit der Autonomie des Willens zusammen bestehen kann (G. 86), oder die der Verbindlichkeit entgegen ist (K. XXI.), s. Erlaubt und Unerlaubt.

8. Noch ist über die Handlungen zu merken, dass man nicht eine Handlung als edel und grossmüthig vorstellen muss, um zu derselben zu bewegen, weil in der Vorstellung der Handlung als Pflicht mehr Kraft zu derselben zu bewegen liegt. Gesetzt, Jemand rettete mit der grössten Lebensgefahr Leute aus dem Schiffbruche, und büsste endlich dabei sein Leben ein, so rechnet man ihm einerseits diese Handlung als Pflicht an. Auf der andern Seite aber giebt man diese Handlung wohl gar für verdienstlich an, und dennoch wird unsere Hochachtung gegen sie gar sehr durch den Begriff

von Verletzung der Pflicht gegen sich selbst geschwächt. Entscheidender ist die grossmüthige Aufopferung seines Lebens zur Erhaltung des Vaterlandes, und doch hat die Handlung nicht die ganze Kraft eines Musters und Antriebes zur Nachahmung in sich, weil noch einiger Scrupel übrig bleibt, ob es auch vollkommen Pflicht sei, sich unbefohlen dieser Absicht zu weihen. Ist aber eine Handlung unerlassliche Pflicht, und wird sie auch mit Aufopferung aller zeitlichen Wohlfahrt verrichtet, so widmen wir einem solchen Beispiel die allervollkommenste Hochachtung, und fühlen uns zur Befolgung desselben gestärkt (P. 282. M. II, 376.). Wenn wir irgend etwas Schmeichelhaftes vom Verdienstlichen in unsere Handlung bringen können, dann ist die Triebfeder schon mit etwas Eigenliebe vermischt, hat also einige Beihülfe von der Seite der Sinnlichkeit, und geschieht nicht ganz rein aus Pflicht. Aber sich bewusst werden, dass man der Heiligkeit der Pflicht allein alles nachsetzen könne, weil unsere eigene Vernunft dieses als ihr Gebot anerkennt, das heisst sich gleichsam über die Sinnenwelt gänzlich erheben, und dieses Bewusstseyn des Gesetzes, als Triebfeder, eines die Sinnlichkeit (Triebe und Neigungen) beherrschenden Vermögens, bringt nach und nach in uns das grösste, aber reine moralische Interesse an der Ausübung dieses Vermögens hervor (M. II, 377. P. 283.).

Kant Critik der rein. Vern. Elemtl. II. Th. I. Abth. II. B. II. H. III. Abschn. S. 250 — II. Abth. II. B. II. H. IX. Abschn. S. 570.

Dess. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 85. f.

Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. II Hauptst. S. 126 — III. Hauptst. S. 126. f.

Dess. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. Einleit. S. XXI.

Handwerk,

Lohnkunst, *opificium*, *métier*, *profession*. Ein Handwerk oder eine Lohnkunst ist eine Arbeit, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst unangenehm (beschwerlich), und nur durch ihre Wirkung (z. B. den Lohn) anlockend ist (U. 175.). Ein Handwerksgeschäft kann folglich zwangsmäſsig aufgelegt werden. Im Gegentheil ist ein Geschäft Kunst oder freie Kunst, wenn es nur als Spiel, d. i. Beschäftigung, die für sich selbst angenehm ist, zweckmäſsig ausfallen (gelingen) kann; Wissenschaft aber ist das bloſse Wissen, das allein durch das theoretische Vermögen des Menschen möglich ist, oder die bloſse Theorie (zum Unterschied von der Geschicklichkeit in der Ausübung, welche eben Kunst heiſst). Nun fragt es sich, ob in der Rangliste der Zünfte Uhrmacher für Künstler, dagegen Schmiede für Handwerker gelten sollen? Das bedarf eines andern Gesichtspuncts der Beurtheilung, als der ist, den wir hier nehmen; es muſs nehmlich nach der Proportion der Talente (Naturgaben) ausgemacht werden, die dem einen oder dem andern dieser Geschäfte zum Grunde liegen müssen, und dies entscheidet wohl für das Geschäft des Uhrmachers. Ob auch unter den so genannten sieben freien Künsten (Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie) nicht einige sich befinden, welche den Wissenschaften beizuzählen (z. B. Arithmetik, Geometrie, Astronomie), manche auch, welche mit Handwerken zu vergleichen sind (Musik, als Lohnkunst), das will Kant nicht entscheiden (U. 175. f.).

Hang,

propensio, *penchant*. Der Hang ist der sub-

jective Grund der Möglichkeit einer Neigung, so fern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist (R. 20.). Die Neigung ist aber eine habituelle Begierde. Folglich ist der Hang der in dem Menschen liegende Grund, aus welchem die Begierde entsteht, welche zur Gewohnheit werden kann, und deren Daseyn doch noch von einer andern Ursache herrührt. Der Hang ist eigentlich nur die Prädisposition, oder diejenige Einrichtung des Subjects, dass ihm das Begehren eines Genusses möglich werden kann (so, dass das Begehren noch vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht), der, wenn das Subject die Erfahrung davon gemacht haben wird, Neigung dazu hervorbringt (R. 20. *) A. 226.). So haben alle rohe Menschen einen Hang zu berauschenden Dingen, denn so bald sie einmal berauschende Dinge versucht haben, so entsteht bei ihnen eine kaum vertilgbare Begierde dazu. Und doch kennen sie den Rausch vorher gar nicht, und haben also auch keine Begierde zu Dingen, die ihn bewirken. Zwischen dem Hange und der Neigung, welche Bekanntschaft mit dem Gegenstande (Objecte) des Begehrens voraussetzt, und die dem Subject zur Regel (Gewohnheit) dienende sinnliche Begierde ist, ist noch der Instinct. Der Instinct ist ein gefühltes Bedürfniss, etwas zu thun oder zu geniessen, wovon man noch keinen Begriff hat (wie der Kunsttrieb bei Thieren, oder der Trieb zum Geschlecht, oder der Älterntrieb des Thiers, seine Jungen zu schützen, u. d. g.). Der Hang unterscheidet sich endlich darin von einer Anlage, dass er zwar angebohren seyn kann, aber doch eben nicht als solcher vorgestellt werden darf. Der Hang kann nehmlich auch (wenn er gut ist) als erworben, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich zugezogen gedacht werden (R. 20. f.).

2. Es ist hier aber nur vom Hange zum eigentlich, d. i. Moralisch-Guten oder Moralisch-Bösen die Rede. Dieser Hang muss in dem subjectiven Grunde der Möglichkeit der Angemessenheit oder der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen. Denn das Moralisch-Gute oder Moralisch-Böse ist nur als Bestimmung der freien Willkühr möglich; diese kann aber nur durch ihre Maximen als gut oder böse beurtheilt werden. Wenn nun der Hang zum Moralisch-Bösen als allgemein zum Menschen (also, als zum Charakter seiner Gattung) gehörig angenommen werden darf, so wird er ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen genannt werden (R. 21.).

3. Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, oder nicht, wird das gute oder böse Herz genannt. Es giebt folgende drei Stufen desselben:

a. der Hang, genommene Maximen nicht zu befolgen, oder die Gebrechlichkeit des menschlichen Herzens, s. Gebrechlichkeit;

b. der Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen (selbst wenn es in guter Absicht, und unter Maximen des Guten geschähe) oder die Unlauterkeit des mnnschlichen Herzens, s. Unlauterkeit;

c. der Hang zur Annehmung böser Maximen, d. i. die Bösartigkeit des menschlichen Herzens (R. 21. f.).

4. Der Hang der Willkühr zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetze andern

(nicht moralischen) nachzusetzen, heisst die Bösartigkeit (*vitiositas, pravitas*) oder Verderbtheit (*corruptio*) des menschlichen Herzens, s. Verderbtheit. Dies ist die höchste Stufe des Hanges zum Bösen. Sie findet sich sowohl, als die beiden übrigen, auch in dem besten Menschen (den Handlungen nach); welches auch nicht anders seyn kann, weil er, obwohl er zugerechnet werden muss, mit der menschlichen Natur verwebt ist (R. 23.).

5. Folgende Erläuterung ist noch nöthig, um den Begriff von diesem Hange zu bestimmen. Aller Hang ist entweder ein moralischer Hang, d. i. ein solcher, der zur Willkühr des Menschen, als moralischen Wesens, gehört. Es ist nehmlich nichts sittlich- (d. i. zurechnungsfähig-) böse, als was unsere eigene That (Handlung, die wir nach Gefallen thun oder unterlassen können) ist. Dagegen versteht man unter dem Begriff eines Hanges einen subjectiven Bestimmungsgrund der Willkühr, der vor jeder That vorhergeht, mithin selbst noch nicht That ist. Es würde also in dem Begriff eines blossen Hanges zum Bösen ein Widerspruch seyn, oder dieser Ausdruck muss in zweierlei verschiedener (nehmlich in moralischer und physischer) Bedeutung genommen werden, die sich doch beide mit dem Begriff der Freiheit vereinigen lassen. Es kann aber der Ausdruck That überhaupt sowohl von demjenigen Gebrauch der Freiheit gelten, wodurch die oberste Maxime (dem Gesetze gemäss oder zuwider) in die Willkühr aufgenommen wird, als auch von demjenigen, da die Handlungen selbst (ihrer Materie nach, d. i. die Gegenstände der Willkühr betreffend) jener Maxime gemäss ausgeübt werden. Der Hang zum Bösen ist nun That in der ersten Bedeutung (*peccatum originarium*), und zugleich der formale Grund aller gesetzwidrigen That im zweiten Sinne genommen, welche der Materie nach dem Gesetze widerstreitet,

und Laster (*peccatum derivativum*) genannt wird. Die erste Verschuldung (der Hang zum Bösen) bleibt, wenn gleich die zweite (aus Triebfedern, die nicht im Gesetze selbst bestehen, vielfältig vermieden würde. Jene ist intelligibele That, blos durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar (*factum noumenon*), diese sensibele oder empirische That, also in der Zeit gegeben (*factum phaenomenon*). Die erste heisst nur in Vergleichung mit der zweiten ein bloßser Hang, und angebohren, weil er nicht ausgerottet werden kann. Denn sollte er ausgerottet werden können, so müsste die oberste Maxime die des Guten seyn, welche eben in jenem Hange als böse angenommen wird. Vornehmlich aber heisst jene erste Verschuldung darum ein Hang, weil wir davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört (R. 25. f.). — Oder der Hang ist ein

6. physischer Hang, d. i. ein solcher, der zur Willkühr des Menschen als Naturwesens gehört. In diesem Sinne giebt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muss aus der Freiheit entspringen. Ein physischer Hang aber, der auf sinnliche Antriebe gegründet ist, zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch (R. 24. f.).

7. Der Hang zum Bösen muss selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden. Folglich muss er in gesetzwidrigen Maximen der Willkühr bestehen. Diese müssen aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden. Dieses will sich aber wieder nicht mit der Allgemeinheit dieses Bösen zusammen reimen, wenn nicht der subjectiv ober-

ste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist, wodurch es auch sei. Folglich werden wir diesen Hang einen natürlichen Hang zum Bösen, und da er doch immer selbst verschuldet ist, ihn selbst ein radicales, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können (R. 27.).

8. Dass aber ein solcher verderbter Hang in dem Menschen gewurzelt seyn müsse, darüber können wir uns den förmlichen Beweis ersparen. Denn es giebt ja eine Menge schreiender Beispiele davon, welche uns die Erfahrung an den Thaten der Menschen vor Augen stellt.

a. Beispiele von Lastern der Rohigkeit, oder Lastern aus dem blossen Naturstande, geben uns die Auftritte von ungereizter Grausamkeit in den Mordscenen auf Tofoa, Neuseeland, den Navigatorsinseln, und der von Capit. Hearne angeführte immerwährende Krieg zwischen den Athapusko-Indianern *) und den Hundsribben-Indianern, der keine andere Absicht als bloss das Todtschlagen hat.

b. Beispiele von Lastern der Cultur und Civilisirung, oder Lastern aus dem gesitteten Zustande, geben uns die Anklagen der Menschheit: von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft; von einem Hange, denjenigen

*) Kant nennt sie Arathapescau-Indianer. So hatte sie Hearne in seinem frühern Tagebuche und seiner Zeichnung genannt. Allein sie heissen, wie er nachher fand, Athapusko-Indianer, und wohnen im nördlichsten Theile von Nord-America. S. Sam. Hearne's Reise von 1769—71. Berlin, 1797. 8. S. 14. **).

zu hassen, dem man verbindlich ist; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläst, es sei in dem Unglück unsrer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz misfällt; und von vielen andern unter dem Tugendschein noch verborgenen, geschweige den Lastern derer, die derselben gar kein Hehl haben, weil uns der schon gut heisst, der ein böser Mensch von der allgemeinen Classe ist. Noch auffallendere Beispiele hiervon sind der äussere Völkerzustand, da civilisirte Völkerschaften gegen einander in Verhältnissen des rohen Naturzustandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen, und sich auch fest in den Kopf gesetzt haben, nie heraus zu gehen; und die dem öffentlichen Vorgeben gerade widersprechenden und doch nie abzulegenden Grundsätze der grossen Gesellschaften, Staaten genannt, die noch kein Philosoph mit der Moral hat in Einstimmung bringen, und doch auch (welches arg ist) keine bessern vorschlagen können, so dass der philosophische Chiliasmus (die Hoffnung des ewigen Friedens) eben so wie der theologische (die Hoffnung der vollendeten moralischen Besserung) verlacht wird (R. 27. ff.).

9. Der Grund dieses Bösen kann nun

a. nicht in der Sinnlichkeit des Menschen gesetzt werden. Denn diese hat keine gerade (directe) Beziehung aufs Böse; wir dürfen und können auch ihr Daseyn (weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben kann) nicht verantworten, wohl aber den Hang zum Bösen. Denn der Hang zum Bösen muss als selbst verschuldet dem Menschen zugerechnet werden können, weil er, indem er die Moralität des Subjects betrifft, in ihm, als einem frei handelnden Wesen, angetroffen wird. Demungeachtet ist er so tief in die Willkühr eingewurzelt, dass man sagen muss, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen. Der Grund dieses Bösen kann auch

b. nicht in einer Verderbniſs der moralisch geſetzgebenden Vernunft geſetzt werden. Denn ſich als ein frei handelndes Weſen, und doch von dem, einem frei handelnden Weſen angemeſſenen Geſetze (dem moraliſchen) entbunden denken, wäre ſo viel, als eine ohne alle Geſetze wirkende Urſache denken, welches ſich widerſpricht. Die Sinnlichkeit enthält alſo zu wenig, um einen Grund des Moraliſch-Böſen im Menſchen anzugeben, denn ſie macht den Menſchen zu einem bloſs thieriſchen Weſen; eine gleichſam boshafte Vernunft (ein ſchlechthin böſer Wille) enthält dagegen zu viel dazu, weil dadurch der Widerſtreit gegen das Geſetz ſelbſt zur Triebfeder erhoben, und ſo das Subject zu einem teufliſchen Weſen gemacht werden würde (R. 31. f.).

10. Wenn nun aber gleich das Daſeyn dieſes Hanges zum Böſen in der menſchlichen Natur, durch Erfahrungsbeweiſe des in der Zeit wirklichen Widerſtreits der menſchlichen Willkühr gegen das Geſetz, dargethan werden kann, ſo lehren uns dieſe doch nicht die eigentliche Beſchaffenheit deſſelben und den Grund dieſes Widerſtreits. Dieſe Beſchaffenheit des Hanges zum Böſen, weil ſie eine Beziehung der freien Willkühr (alſo einer ſolchen, deren Begriff nicht empiriſch iſt) auf das moraliſche Geſetz als Triebfeder (worin der Begriff gleichfalls rein intellectuell iſt) betrifft, muſs aus dem Begriff des Böſen *a priori* erkannt werden (R. 32. f.).

11. Entwicklung der Beſchaffenheit des Hanges zum Böſen. Der Menſch (ſelbſt der ärgſte) thut auf das moraliſche Geſetz nicht gleichſam rebelliſcherweiſe (mit Aufkündigung des Gehorſams) Verzicht. Er würde auch moraliſch gut ſeyn, wenn keine andere Triebfeder gegen das moraliſche Geſetz wirkte. Er nimmt aber auch die Triebfeder der Sinnlichkeit (nach dem ſubjectiven Princip der Selbſtliebe) in ſeine Maxime auf. Wenn

er nun diese als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkühr in seine Maxime aufnähme, so würde er moralisch böse seyn. Da er nun aber natürlicherweise beide in seine Maxime aufnimmt, so würde er moralisch gut und böse zugleich seyn, welches sich widerspricht. Denn ist er in einem Stücke gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen; sollte er also in einem andern Stücke zugleich böse seyn, so würde, weil das moralische Gesetz der Befolgung der Pflicht nur ein einziges und in der Gesetzmäfsigkeit, d. i. Allgemeinheit der Maxime besteht, die auf das Gesetz bezogene Maxime (als moralisch) allgemein, zugleich aber (als auf den Willen des Handelnden, ob er jetzt gut oder böse handeln will) eine besondere (im handelnden Subject gegründete) Maxime seyn, welches sich widerspricht (R. 13.). Also mufs der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, in der Unterordnung (der Form) der Triebfedern liegen, welche von beiden (die gute oder böse) er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, dafs er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der erstern in die allgemeine Maxime der Willkühr als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte (R. 33. f.).

12. Wenn nun ein solcher Hang in der menschlichen Natur liegt, so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selbst ist moralisch böse. Dieses Böse ist radical, weil es den Grund aller Maximen verdirbt; zugleich auch als natürlicher Hang durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen. Denn dieses könnte nur durch gute Maximen geschehen, welches unmöglich ist, weil der oberste subjective Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird; gleichwohl aber

muſs er zu überwiegen möglich ſeyn, weil er in dem Menſchen als frei handelndem Weſen angetroffen wird (R. 35.).

13. Die Bösartigkeit der menſchlichen Natur iſt alſo nicht ſowohl Bosheit, wenn man dieſes Wort als ſubjectives Princip der Maximen nimmt, das Böſe als Böſes zur Triebfeder in ſeine Maxime aufzunehmen (denn die iſt teufliſch); ſondern vielmehr Verkehrtheit des Herzens, welches auch ein böſes Herz heiſst. Wenn hieraus nun gleich nicht eben immer eine geſetzwidrige Handlung und ein Hang dazu, d. i. das Laſter, entſpringt; ſo iſt die Denkungsart, ſich die Abweſenheit deſſelben ſchon für Angemeſſenheit der Geſinnung zum Geſetze der Pflicht (für Tugend) auszulegen, ſelbſt ſchon eine Verkehrtheit im menſchlichen Herzen zu nennen (R. 35.).

14. Es iſt nun die Frage: wie iſt dieſer Hang zum Böſen, d. i. der ſubjective Grund der Aufnehmung einer Uebertretung in unſere Maxime, entſtanden? Da er nicht eine Übertretung des Geſetzes in der Zeit, ſondern der Vernunftgrund aller Übertretung in der Zeit iſt, der aber doch, gleich als eine That (*peccatum in potentia*), muſs zugerechnet werden können, weil ſonſt die daraus herflieſsenden Thaten in der Zeit nicht zugerechnet werden könnten, ſo kann auch hier nur von einem Vernunfturſprunge dieſes Hanges die Rede ſeyn (R. 43.).

15. Die Schrift giebt hiervon einen ſehr richtigen Begriff. Nach ihr fängt das Böſe nicht von einem zum Grunde liegenden Hange zum Böſen an, weil ſonſt der Anfang deſſelben nicht aus der Freiheit entſpringen würde, wir dürfen alſo, wenn wir den Urſprung des Böſen erklären wollen, nicht dabei ſchon den Hang als vorhanden vorausſetzen (R. 42.). Die Schrift fängt vielmehr

von der Sünde, worunter die Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebots verstanden wird, an. Der Zustand des Menschen aber vor allem Hange zum Bösen heisst nach ihr der Stand der Unschuld. Das moralische Gesetz ging, wie es bei dem von Neigungen versuchten Menschen seyn muss, als Verbot voraus (1. Mos. 2, 16. 17.). Der Mensch hätte nun diesem Gesetze gerade zu folgen sollen, als einer hinreichenden Triebfeder, den Willen zu bestimmen (die allein unbedingt gut ist, und wobei auch weiter kein Bedenken statt findet). Allein der Mensch sah sich noch nach andern Triebfedern um (nach dem Angenehmen und Nützlichen 1. Mos. 3, 6), die nur bedingterweise (nehmlich, so fern dem Gesetze dadurch nicht Eintrag geschieht) gut seyn können, und machte es sich zur Maxime, dem Gesetze aus Rücksicht auf andere Absichten (nehmlich das Vergnügen und den Nuzzen) zu folgen. Mithin fing er damit an, die Strenge des Verbots, welches den Einfluss jeder andern Triebfeder ausschliesst, zu bezweifeln, (1. Mos. 3, 1.). Hernach vernünftelte er den Gehorsam gegen das Gesetz zu einer bloss (unter dem Princip der Selbstliebe) bedingten Anwendung eines Mittels herab, woraus denn endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetze in die Maxime zu handeln aufgenommen, und so gesündigt ward (1. Mos. 3, 6.). Alle bezeugte Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm doch in seiner Maxime das Übergewicht über alle Bestimmungsgründe der Willkühr einzuräumen, ist geheuchelt. Der Hang zu dieser Heuchelei ist innere Falschheit, d. i. ein Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachtheil desselben selbst zu belügen, (1. Mos. 3, 5.). Dass wir es nun täglich eben so machen, mithin in Adam alle gesündigt haben (Röm, 5, 12.), und noch sündigen, ist aus dem Vorhergehenden klar. Allein bei uns wird schon

ein angebohrner Hang zur Übertretung, in dem ersten Menschen aber kein solcher, der Zeit nach, vorausgesetzt. Mithin heisst bei dem ersten Menschen diese ursprüngliche Übertretung ein Sündenfall; bei uns aber heisst die Übertretung des göttlichen Gebots bloss eine Sünde, weil sie als aus der schon angebohrnen Bösartigkeit unserer Natur erfolgend vorgestellet wird. Dieser Hang aber bedeutet nichts weiter, als dass, wenn wir den Zeitanfang des Bösen in uns erklären wollen, wir die Quelle desselben bis dahin verfolgen müssen, wo der Vernunftgebrauch noch nicht entwickelt war. Mithin müssen wir bei jeder vorsätzlichen Übertretung die Ursachen derselben in einer vorigen Zeit unsers Lebens aufsuchen, und so fort bis zu einem Hange (als natürlicher Grundlage) zum Bösen, welcher darum angebohren heisst. Bei dem ersten Menschen aber, der schon mit völligem Gebrauch seines Vernunftvermögens vorgestellet wird, ist das nicht thunlich. Denn sonst müsste diese Grundlage, der böse Hang, gar anerschaffen gewesen, und folglich das Böse nicht aus der Freiheit entstanden seyn. Daher wird die Sünde des ersten Menschen so vorgestellt, als sei sie unmittelbar aus der Unschuld erzeugt worden. Wir müssen aber von einer moralischen Beschaffenheit, die uns soll zugerechnet werden, keinen Zeitursprung suchen. Wollen wir aber das zufällige Daseyn des Bösen erklären, so ist die Nachfrage nach dem Zeitursprung unvermeidlich. Daher mag auch die Schrift diesen Ursprung des Bösen, unsrer Schwäche gemäss, so vorgestellt haben (R. 43. ff.).

16. Der Vernunfturſprung aber dieses Hanges zum Bösen, oder dieser Verstimmung unsrer Willkühr in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern (der Annehmlichkeit oder der Nützlichkeit) zu oberst in ihre Maximen aufzunehmen (R. 46.), bleibt uns un-

erforschlich. Denn wollten wir wieder von diesem Grunde alles Bösen einen Grund angeben, so würde dieser oberste Grund aller Maximen wiederum die Annehmung einer bösen Maxime, aus welcher er abgeleitet werden könnte, erfordern, und also selbst nicht der oberste seyn. Der Grund der Unerforschlichkeit liegt darin, dass die oberste Maxime, weil sie zugerechnet werden soll, aus Freiheit entsprungen seyn muss, die Freiheit aber, als eine intelligibele Ursache, ihre Wirkung nicht begreiflich macht, weil sie selbst unbegreiflich ist. Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen, nicht aus den blossen Schranken unserer Natur, entspringen können. Und doch ist die ursprüngliche Anlage, die auch kein Anderer als der Mensch selbst verderben konnte, eine Anlage zum Guten. Für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das Moralisch-Böse zuerst in uns gekommen seyn könne (R. 46. f.), s. Auslegung, 11, a.

Kant Religion. I. St. II. S. 20. ff. III. S. 27. ff. IV. S. 42. ff.

Dess. Anthropol. §. 70. S. 226.

Harmonie,

harmonia, *harmonie*. Diesen Namen führt die nothwendige Verbindung der Substanzen, vermöge welcher alles in der Welt mit einander so verknüpft ist, dass es zu einem Zweck zusammen stimmt. Wir müssen, zufolge unsrer Vernunft, dem Weltganzen ein Wesen zum Grunde legen, welches durch Ideen der grössten Harmonie Ursache desselben ist (C. 706.).

2. Wenn diese Harmonie nicht zufällig ist, sondern von der Subsistenz der

Substanzen, die auf einem gemeinschaftlichen Grunde beruhet, nach gemeinschaftlichen Regeln herkömmt, so nennt sie Kant die im Allgemeinen bestimmte Harmonie, (*harmoniam generaliter stabilitam*). Diejenige Harmonie hingegen, welche darauf beruht, dass alle individuelle Zustände einer Substanz sich nach dem Zustande einer andern richten, muss eine im Einzelnen bestimmte Harmonie seyn, (*harmonia singulariter stabilita*), und eine Gemeinschaft der erstern Art ist real und physisch, der zweiten Art aber ideal und sympathetisch. Alle Gemeinschaft also zwischen den Substanzen des Universums ist äusserlich bestimmt (durch einen gemeinschaftlichen Grund von allen) und entweder im Allgemeinen durch einen physischen Einfluss oder im Einzelnen den Zuständen derselben angepasst; das letztere aber gründet sich entweder ursprünglich auf die Grundbeschaffenheit einer jeden Substanz, oder auf den Eindruck bei Gelegenheit einer jeden Veränderung (S. III, §. 22.).

3. Diejenige im Einzelnen bestimmte Harmonie, bei welcher die Gemeinschaft zwischen den Substanzen des Universums sich ursprünglich auf die Grundbeschaffenheit einer jeden Substanz gründet, heisst die vorherbestimmte Harmonie (*harmonia praestabilita*). Wenn daher das Bestehen aller Substanz von Einem keine nothwendige Verbindung aller wäre, so wäre die wechselseitige Correspondenz sympathetisch, d. h. eine Harmonie ohne eine wahrhafte Gemeinschaft, und die Welt nichts als ein ideales Ganze. Kant verwirft diese Harmonie (S. III, §. 22.). Den ersten Gedanken von einer solchen Harmonie hatte Arnold Geulincs, ein Professor zu Leiden. Er starb daselbst 1664, und war auch für den Spinozismus. Die durch Descartes rege gemachten Untersuchungen über die Verbindung zwischen

Leib und Seele leiteten Geulincs auf einen ihm eigenen Gedanken, der von der nachherigen vorherbestimmten Harmonie sich nicht sehr entfernt. Er sagt: die Bewegung der Gliedmafsen folgt meinem Willen nicht, sie begleitet ihn nur, so wie etwa die Wiege sich oft bewegt, wenn ein darin liegendes Kind sie bewegt haben will, indem dann gerade die dabei sitzende Amme oder Mutter sie anstöfst, und auf des Kindes Willen die Bewegung hervorzubringen sich entschliefst. Es setzt auch mein Wille nicht den Beweger in Bewegung, meine Glieder zu bewegen; sondern der, welcher der Materie die Bewegung gegeben, und ihr die Gesetze dazu vorgeschrieben hat, derselbe hat auch meinen Willen gebildet, und diese so sehr verschiedenen Dinge, die Bewegung der Materie und meine Willkühr, mit einander verknüpft. Wenn nun mein Wille will, so ist eine solche Bewegung da, als er will; und umgekehrt, wenn die Bewegung da ist, so will der Wille, ohne die geringste Caufalität oder Einflufs des einen in den andern. Gerade wie wenn zwei Uhren unter einander und mit dem täglichen Lauf der Sonne genau übereinstimmen, und die eine schlägt, und uns die Stunden angiebt, wenn auch die andere schlägt, und eben so viel Stunden hören läfst. Das geschieht ohne alle Caufalität, durch welche etwa die eine dieses in der andern bewirkte, sondern durch die blofse Dependenz, nach welcher beide durch dieselbe Kunst mit Fleifs so eingerichtet sind. So begleitet z. B. die Bewegung der Zunge unsern Willen zu sprechen, und dieser Wille jene Bewegung; diese hängt nicht von jenem, und jener nicht von dieser ab, sondern beide von demselben höchsten Künstler, der sie beide so unbegreiflich mit einander verbunden und verknüpft hat. Es wird aber nichts nach meiner Willkühr bewegt, als wenn es auf gewisse Weise mit meinem Cörper verbunden ist; denn weder ein Stein, noch ein Ball u. f. w., der von meinem Cörper getrennt ist, wird hierhin

oder dorthin bewegt werden, wenn ich will (Γνωθι σεαυτον, *five Arnoldi Geulincs (dum viveret) Med. ac Philof. Doct. Lovanii primum, poſt Lugd. Bat. Profeſſ. eximii Ethica poſt triſtia authoris fata omnibus ſuis partibus in lucem edita, et tam ſeculi hujus, quam Atheorum quorumdam Philoſophorum impietati, ſceleſtisque moribus, quanquam Specioſo ut plurimum Virtutis praetextu larvatis, oppoſita per Philarethum. Editio prioribus auctior et emendatior. Amſterdami* 1691. 12. *I. Sect.* 2. §. 7. *Not.* 19. 20. Tiedemann Geiſt der ſpeculativen Philoſophie 6. B. S. 151.).

4. Nach Leibnitz entſpringen alle Veränderungen der Subſtanzen aus ihrem Innern, denn das Weſen derſelben iſt, daſs ſie vorſtellende Kräfte (Monaden) ſind, die ſich folglich bloſs mit ihren Vorſtellungen beſchäftigen; ſie enthalten daher den Grund aller ihrer Veränderungen in ſich. Denn er behauptet, daſs keine geſchaffene Subſtanz auf eine andere einen realen (phyſiſchen) Einfluſs habe (*Leibnitz Oeuvres philoſophiques par Raſpe p.* 170.), weil nehmlich der Zuſtand der Vorſtellungen der einen Subſtanz mit dem der andern in ganz und gar keiner wirkſamen Verbindung ſtehen könne, mithin nichts übrig bleibe, als die Entſtehung aller Veränderung aus dem Innern jeder Subſtanz. Damit aber die äuſsere Erfahrung dieſer Behauptung nicht entgegen ſtände, erfand Leibnitz ſeine Theorie von der allgemeinen vorherbeſtimmten *) Harmonie, durch welche er die

*) Sie muſs wohl unterſchieden werden von der in 2. genannten im Allgemeinen beſtimmten Harmonie. Denn bei dieſer iſt der Einfluſs phyſiſch, welchen Leibnitz leugnete. Seine vorherbeſtimmte Harmonie heiſst nur allgemein, in ſo fern ſie die Gemeinſchaft aller Subſtanzen, nicht bloſs der zwiſchen Seele und Leib betrifft.

Möglichkeit der Gemeinſchaft der Subſtanzen ohne phyſiſchen Einfluſs erklären wollte (ſ. Einfluſs). Es blieb ihm nehmlich nichts übrig, als anzunehmen, eine dritte und in alle Subſtanzen insgeſammt einflieſsende Urſache habe ihre Zuſtände correſpondirend gemacht, d. i. ihre Coexiſtenz ſo angeordnet, daſs gerade zu der Zeit, wenn in der einen aus innern Gründen eine Veränderung erfolgt, auch die andere aus innern Gründen eine erfährt; ſo daſs ſie in einander zu wirken und ihre Modificationen zu beſtimmen ſcheinen, ohne es wirklich zu thun. Dies geſchieht aber nicht ſo, daſs Gott etwa bei Gelegenheit einer jeden Veränderung dieſe Harmonie hervorbrächte, und alſo in einem jeden einzelnen Falle einen beſondern Einfluſs leiſtete, und dadurch die Wirkung hervorbrächte, welche letztere Behauptung einiger Carteſianer man den Occaſionalismus (*ſyſtema aſſiſtentiae*) nennt. Sondern alles in der Welt iſt einmal von Gott, der alle inneren Veränderungen der Subſtanzen vorherſah, ſo angeordnet (alſo vorherbeſtimmt), daſs zu der Zeit, wo ich meine Hand dem Feuer nahe bringe, um ſie zu wärmen, aus innern Urſachen eine Empfindung der Wärme in mir entſteht, ohne daſs ſie vom Feuer der Hand mitgetheilt wird. Geulincs hat, allem Anſehen nach, mit ſeiner Erklärung der Harmonie zwiſchen Leib und Seele daſſelbe behauptet; ob aber Leibnitz die Ethik jenes Philoſophen geleſen habe, iſt ungewiſs. Übrigens ſieht man, daſs dieſe vorherbeſtimmte Harmonie bei der Leibnitziſchen Vorſtellung von den Subſtanzen unentbehrlich war, und ganz natürlich aus allen ſeinen Grundſätzen und Begriffen folgt (Tiedemann a. a. O. S. 390.). Gott, als er den Weltplan entwarf, legte in jede Monade den Grund zu einer ſolchen Reihe von Veränderungen, das iſt, von Perceptionen und Begierden, als der Zuſtand und die Lage der nächſt umgebenden Monaden nicht nur, ſondern auch das Syſtem der ganzen Welt erfordert. Jeder Monade gab er eine

Vorſtellung der ganzen Welt, aber jeder eine eigene, nach ihrer beſondern Lage und ihrem beſondern Geſichtspuncte. Dieſe Perceptionen entwickeln ſich auseinander nach den Geſetzen der Begierden, ſo daſs eine vollkommene Harmonie zwiſchen den Perceptionen der Monade und den Bewegungen der ſie umgebenden Cörper ſtatt hat. Die Seelen, alſo auch die Cörper, weil ſie aus Monaden beſtehen, ſind Spiegel der ganzen Welt. Dazu kömmt noch, daſs, da die Natur jeder Monade im Vorſtellen beſteht, ſie durch nichts eingeſchränkt werden kann, mehr dies als jenes ſich vorzuſtellen, mithin alle Monaden auf das Unendliche gehen, und die ganze Welt ſich vorſtellen, wiewohl nur verwirrt und dunkel, denn in Anſehung der deutlichen Vorſtellungen ſind ſie allerdings eingeſchränkt. Alle Subſtanzen haben alſo weſentlich nur Eine Kraft; nehmlich die Vorſtellungskraft, in Begleitung der begehrenden, als ihrer Folge, iſt die Grundkraft aller Subſtanzen. Dieſes Syſtem empfiehlt ſich alſo durch die Einheit der Idee einer für alle Wirkungen gültigen Urſache, in welcher ſie insgeſammt Daſeyn und Beharrlichkeit, mithin auch wechſelſeitige Correſpondenz unter einander nach allgemeinen Geſetzen bekommen müſſen. Alle Kräfte in der Welt werden nehmlich nach dieſem Syſtem auf eine einzige (die Vorſtellungskraft) zurückgebracht, woran vor Leibnitz noch keiner gedacht hatte, wozu er aber durch Vorſtellungen der Carteſianer veranlaſst wurde (C. 331. Tiedemann a. a. O. S. 438. f.).

5. Auf eben die Stützen, worauf die allgemeine, aber im Einzelnen vorherbeſtimmte Harmonie ruhet, ſtützt ſich, nach Leibnitz, auch die Gemeinſchaft zwiſchen Cörper oder Leib und Seele. Beide wirken nicht auf einander, jedes folgt ſeinen eigenen Geſetzen, der Cörper, als ob keine Seele, die Seele, als ob kein Cörper in der Welt wäre, und dennoch handeln ſie gerade, als ob ſie auf einander wirkten.

Jede Seele hat ihre eigenen Reihen und Folgen von Vorstellungen, die sich aus ihrem Innern entwickeln, und diese sind von Anfang an bei der Schöpfung in sie gelegt. Diese Reihen in jeder Seele stimmen mit den Bewegungen des Cörpers, und dem, was ausser der Seele geschieht, überein; denn jede Seele hat ihren eigenen Gesichtspunct, aus welchem ihre Vorstellungskraft die Welt sich vorstellt, und dieser kommt mit dem überein, was in der Welt jedesmal vorgeht. In dem Augenblick, da ausser der Seele, und in ihrem Cörper, d. h. in derjenigen Anzahl Monaden, welche sie beherrscht, und welche, Kraft der Harmonie, sich nach ihr richtet, eine Veränderung vorgeht, entwickelt sich in der Seele eine Vorstellung, sie glaubt also etwas neues von aussen her zu empfinden. In dem nehmlichen Augenblick, da die Seele etwas durch den Cörper erlangen will, bewegt sich dieser vermöge seines eigenen Mechanismus, da er so unbeschreiblich künstlich gebauet ist, dass er alle Bewegungen des ganzen Menschenlebens aus innerm Mechanismus allein verrichtet. Die Sache verhält sich gerade wie mit gleich gestellten und gleichförmig gehenden Uhren, die wegen dieser Übereinstimmung in einander zu wirken scheinen, ohne wahren Einfluss auf einander zu haben. (Es ist merkwürdig, dass G e u l i n c s dasselbe Beispiel von derselben Sache braucht (s. 3.), (T i e d e m a n n a. a. O. S. 486. f.).

6. Kant behauptet nun, man könne unmöglich glauben, dass Leibnitz durch dieses System seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Cörper ein wirkliches Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden habe. Denn das wäre sonst offenbar Idealismus. Warum wollte man nehmlich überhaupt Cörper annehmen, wenn es möglich ist, alles, was in der Seele vor-

geht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und die Erscheinungen, welche wir Cörper nennen, und deren Substrat, oder was der ausser uns liegende Grund derselben seyn mag, uns gänzlich unbekannt ist, sind zwar ganz verschiedene Wesen; aber diese Erscheinungen selbst, die als Cörper bloss besondre Formen der Anschauungen sind, die auf des Subjects (der Seele) eigenthümlicher Beschaffenheit, nehmlich im Raum anzuschauen, beruhen, sind blosse Vorstellungen. Und so läst sich die Gemeinschaft zwischen Verstand und Sinnlichkeit in demselben Subject, nach gewissen Gesetzen *a priori* (den Grundsätzen des reinen Verstandes, s. z. B. Analogie der Erfahrung und Erfahrungsurtheil), wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der Sinnlichkeit von äussern Dingen, ohne die Cörper dem Idealismus preiszugeben (s. Bewegungsvermögen). Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, so fern sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Critik zum Grunde angegeben, dass ohne sie keine Erfahrung möglich ist (s. Erfahrung und Erfahrungsurtheil). Die Gegenstände, die wir Cörper nennen, würden, ohne diese Harmonie des Verstandes mit der Sinnlichkeit, von uns gar nicht in die Einheit des Bewusstseyns aufgenommen werden, und in die Erfahrung hinein kommen können, mithin für uns nichts seyn. Sie würden sonst nicht, theils ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen unsrer Sinnlichkeit (Zeit und Raum), theils der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in Ein Bewusstseyn (den Grundsätzen, nach welchen der Verstand die sinnlichen Eindrücke aufnimmt und verknüpft), als Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniss derselben, gemäss seyn. Wir können aber keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der

Sinnlichkeit und eine ſolche Natur des Verſtandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird. Noch mehr, wir können nicht erklären, warum unſere Sinnlichkeit und unſer Verſtand, als ſonſt völlig heterogene (ungleichartige) Erkenntnifsquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntniſſes überhaupt, hauptſächlich aber zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur (ſ. Endurſach und Endzweck), unter ihren mannigfaltigen und beſonderen und bloſs empiriſchen Geſetzen, von denen uns der Verſtand *a priori* nichts lehrt, doch immer ſo gut zuſammenſtimmen, als wenn die Natur für unſere Faſſungskraft abſichtlich eingerichtet wäre. Dies kann Kant nicht, und dies kann auch Niemand, weiter erklären. Auch Leibnitz hatte dadurch, daſs er den Grund hiervon, vornehmlich in Anſehung des Erkenntniſſes der Cörper, und unter dieſen zuerſt unſeres eigenen, als Mittelgrundes dieſer Beziehung, eine vorherbeſtimmte Harmonie nannte, dieſe Übereinſtimmung augenſcheinlich nicht erklärt. Denn, wo bloſs Gott einer Wirkung als ihre Urſache zum Grunde gelegt wird, da wird nichts erklärt, weil alle Erklärung einer Wirkung in der Ableitung derſelben von ihrer Natururſache beſtehet, wie aber Gott wirkt, uns völlig unverſtändlich und unbegreiflich iſt. Leibnitz wollte aber auch wohl durch dieſes Syſtem nichts eigentlich erklären, ſondern nur anzeigen, daſs wir uns durch daſſelbe eine gewiſſe Zweckmäſsigkeit in der Anordnung der oberſten Urſache (Gottes) unſerer ſelbſt ſowohl als aller Dinge auſser uns zu denken hätten; und daſs wir dieſe zwar als ſchon in die Schöpfung gelegt (vorher beſtimmt), aber nicht als Vorherbeſtimmung auſser einander befindlicher Dinge (Cörper), ſondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verſtandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beſchaffenheit für einander, denken müſſen, ſo wie die Critik der

reinen Vernunft lehrt, daſs beide Gemüthskräfte zum Erkenntniſſe der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander im Verhältniſſe ſtehen müſſen. Daſs dieſes ſeine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung geweſen ſey, läſst ſich auch aus Folgendem abnehmen. Er dehnte die vorherbeſtimmte Harmonie, wie wir (in 4.) geſehen haben, noch viel weiter als auf die Übereinſtimmung zwiſchen Seele und Cörper, ja, was hier die Hauptſache iſt, auf die Übereinſtimmung zwiſchen dem Reich der Natur und dem Reich der Gnaden (dem Reich der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menſchen unter moraliſchen Geſetzen) aus. Hier ſoll aber eine Harmonie zwiſchen den Folgen aus unſern Naturbegriffen (von dem, was geſchieht, weil es ſeiner Urſache wegen geſchehen muſs), und denen aus dem Freiheitsbegriffe (von dem, was geſchieht, weil es, des Moralgeſetzes wegen, geſchehen ſoll), mithin zweier ganz verſchiedenen Vermögen (Natur und freien Willen), unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verſchiedenen auſſer einander befindlichen Dinge gedacht werden. So erfordert es auch wirklich die Moral (ſ. Glaubensſache). Dieſe Harmonie kann aber, wie die Critik der reinen Vernunft lehrt, ſchlechterdings nicht aus der Beſchaffenheit der Weltweſen, ſondern als eine, für uns wenigſtens zufällige, Übereinſtimmung, nur durch eine intelligente (vernünftige) Welturſache begriffen werden (E. 122. ff.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch Anh. S. 331. — II. Abth. II. Buch III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 706.

Ej. de mundi ſenſib. atq. intell. forma et princip. §. 22.

Deſſ. Ueb. eine Entdeck. II. Abſch. *** III. S. 124. ff.

Hart,

durum, *dur*. Hart, heiſst ein Cörper, deſſen Theile einander ſo ſtark anziehen, daſs ein groſses Gewicht dazu gehört, ſie von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern. Im Gegentheil heiſst der Cörper weich, wenn nur ein kleines Gewicht dazu gehört, ſeine Theile von einander zu trennen, oder ſie in ihrer Lage gegen einander zu verändern; elaſtiſch, ſ. Elaſtiſch. Nun zeigt die Erfahrung, daſs die Theile aller Cörper von einander getrennt werden können, daher giebt es unter ihnen keinen ſchlechthin oder abſolut harten Cörper. Aber man kann es auch *a priori* beweiſen, daſs es keinen abſolut harten Cörper geben kann. Ein ſolcher Cörper würde nehmlich derjenige ſeyn, deſſen Theile einander ſo ſtark zögen, daſs ſie durch kein Gewicht getrennt, noch in ihrer Lage gegen einander verändert werden könnten (N. 136.).

Ein ſolcher vollkommen oder abſolut harter Cörper iſt nun nicht möglich, aus folgenden Gründen:

a. Die Theile der Materie eines ſolchen Cörpers müſsten ſich mit einem Moment der Acceleration ziehen, welches gegen das Moment der Acceleration der Schwere unendlich wäre. Da nehmlich kein Gewicht die Theile des Cörpers ſoll trennen können, ſo muſs die bewegende Kraft, mit welcher die Theile ziehen, den gezogenen Theilen jeden Augenblick eine Geſchwindigkeit eindrücken (ein Moment der Acceleration), die gegen diejenige Geſchwindigkeit, welche die Theile des Gewichts den von der anziehenden Kraft der Materie angezogenen Thei-

len derselben in entgegengesetzter Richtung eindrücken, unendlich ist.

b. Diese Geschwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander anziehen, einander eindrücken (das Moment der Acceleration) muss aber gegen die Geschwindigkeit, welche die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie einander zurückstossen, den zurückgestossenen Theilen eindrücken, endlich seyn; denn wäre sie gegen diese unendlich, so würde sich die Materie durch ihre eigene Anziehungskraft durchdringen, wäre sie aber unendlich klein gegen sie, so würde sich die Materie mit unendlicher Geschwindigkeit ausdehnen, und keine solche Materie möglich seyn.

c. Nun wirkt aber der Widerstand durch Undurchdringlichkeit, oder durch die ausdehnende (expansive) Kraft der Materie, nur als Flächenkraft. Denn materielle Theile können sich nur durch Berührung, also nur durch Flächenkraft (eine bewegende Kraft, durch die Materien nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung auf einander wirken können,) einander zurückstossen.

d. Nun geschieht aber der Widerstand durch Flächenkraft mit einer unendlich kleinen Quantität der Materie, gegen jede noch so geringe Quantität der Materie, welche mit durchdringender Kraft (einer bewegenden Kraft, wodurch eine Materie nicht bloss mit ihrer Fläche, sondern mit allen ihren Theilen die Theile der andern auch über die Fläche der Berührung hinauszieht,) wirkt. Denn aus noch so viel Flächen kann nie ein Cörper zusammengesetzt werden.

e. Folglich müsste die bewegende Kraft, mit welcher die Theile der Materie einander in einem Augenblick zurückstossen würden, eine

unendliche Geschwindigkeit haben, denn jede bewegende Kraft verhält sich zu andern bewegenden Kräften wie das Product, welches entstehet, wenn man die Masse (oder die Menge der zugleich wirkenden Theile der Materie) mit ihrer Geschwindigkeit multiplicirt, zu demselben Product bei den letztern Kräften. Da nun die Quantität der Materie, welche widerstehet, unendlich klein ist, so muss die in sie zu multiplicirende Geschwindigkeit ihrer bewegenden Kraft mehr als endlich seyn; denn wäre sie endlich, so wäre das Product ein unendlich Kleines etlichemal genommen, d. i. selbst unendlich klein, und das Moment der Acceleration durch Anziehungskraft der materiellen Theile könnte dann gegen das Moment der Acceleration, welche die Sollicitation der Masse (die Wirkung der bewegenden Masse auf die materiellen Theile in einem Augenblick) in entgegengesetzter Richtung eindrückte, nicht endlich seyn.

f. Wirkte aber die bewegende Kraft, mit der die Theile der Materie durch Undurchdringlichkeit widerstehen, mit einer unendlichen Geschwindigkeit in einem Augenblick, so würde sie jeder andern Materie, die auf sie eindränge, mit unendlicher Geschwindigkeit in einem Augenblick (mit der unendlichen Geschwindigkeit der Sollicitation) widerstehen. Da nun die auf sie eindringende Materie nur mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit in einem Augenblick (Sollicitation) auf sie eindränge, so würde sie die Bewegung jeder auf sie eindringenden Materie überwinden, und sie ins Unendliche zurückstossen, und sich mit unendlicher Geschwindigkeit ausdehnen. Oder auch die Bewegung durch Undurchdringlichkeit in einem Augenblick (die Sollicitation) des absolut harten Cörpers würde eine endliche Grösse, aber die Bewegung des eindringenden Cörpers, wäre sie auch noch so gross, aber nur endlich, würde in

jedem Augenblick doch nur unendlich klein ſeyn; folglich der abſolut harte Cörper ſich ins Unendliche ausdehnen in einem Augenblick. Dann würde aber ein ſolcher abſolut harter Cörper nicht vorhanden ſeyn; folglich iſt ein ſolcher Cörper unmöglich.

g. Ein abſolut harter Cörper alſo, d. i. ein ſolcher, der einem mit endlicher Geſchwindigkeit bewegten Cörper im Stoſse einen Widerſtand, der der ganzen Kraft deſſelben gleich wäre, in einem Augenblick (mit unendlicher Geſchwindigkeit der Sollicitation) entgegenſetzte, iſt unmöglich. Der Widerſtand des harten Cörpers würde ſtets die bewegende Kraft des bewegten Cörpers (die Sollicitation) unendlich übertreffen. Aber ein ſolcher harter Cörper würde ſich ins Unendliche ausdehnen, und kann folglich nirgends vorhanden ſeyn. (N. 136.).

Das Wort hart drückt daher einen bloſs relativen Begriff aus. Wir nennen diejenigen Cörper hart, welche zur Trennung ihrer Theile eine groſse Kraft, oder mehr Kraft als andere erfordern. So heiſst ein Stein hart, wenn er mit dem Stahl Feuer giebt, d. i. wenn zur Trennung ſeiner Theile eine Kraft erfordert wird, welche zugleich vermögend iſt, die Theile des Stahls zu trennen.

Daſs es keine abſolut harten Cörper geben könne, folgt auch ſchon daraus, daſs jede Vorſtellung des Abſoluten eine Idee iſt, d. i. ein Vernunftbegriff, zu dem der Gegenſtand in keiner Erfahrung vorkommen kann.

2. Wenn man ſich Atomen, oder erſte untheilbare Elemente der Materie gedenken will, ſo müſſen dieſelben unſtreitig vollkommen hart

angenommen werden. Denn da sie keine weitern Theile haben sollen, so läſst sich der Begriff von Änderung der Lage der Theile auf sie gar nicht anwenden; sie können daher weder weich, noch elastisch gedacht werden. Allein auch die Atomen sind nur Vernunftideen, in der Erfahrung kann es keine Atomen geben, auch sind sie nicht einmal zur Erklärung der Materie nöthig, s. Atom und Atomistik.

3. Johann Bernoulli hat (*Discours sur le mouvement in Opp. To. III. no. 135. ch. I.*) schon aus Ursachen, welche sich auf die Gesetze des Stoſses und der Stetigkeit gründen, den ersten Theilen der Materie die absolute Härte abgesprochen, s. Stetigkeit. Aus dem, was über die Nichtigkeit der absoluten Härte der Cörper gesagt worden ist, folgt, daſs die Materie durch ihre Undurchdringlichkeit oder ihren Zusammenhang gegen die Kraft eines Cörpers in endlicher Bewegung, in einem Augenblick (durch Sollicitation) nur unendlich kleinen Widerstand leiste. Da nun auch Atomen nicht anzunehmen sind, so folgt das mechanische Gesetz der Stetigkeit, daſs alle Veränderung der Bewegung durch Widerstand nicht in einem Augenblick geschehe, hieraus, und Bernoulli hatte ganz recht. Also gründet sich das Gesetz der Stetigkeit nicht bloſs auf Induction aus den Phänomenen, wie Gehler meint, und kann keine Ausnahmen leiden, wenn man auf die ersten, aber doch immer als innerhalb der Gränzen der Erfahrung befindlichen, nicht idealischen, sondern physischen Ursachen der Dinge zurückgeht.

4. Was die Härte der zusammengesetzten Cörper betrifft, so ist dieselbe zugleich mit eine Folge des Zusammenhangs ihrer Theile, welcher zum Theil auf einer anziehenden Kraft der Flächen in der Berührung beruhet, die von der

Grundkraft der Anziehung der Materie, als einer durchdringenden Kraft, muss unterschieden werden (N. 87. f.) s. Zusammenhang.

Kant Met. Anfangsgr. der Naturl. Allgem. Anm. zur Dyn. 2. S. 87. f. — Allgem. Anm. zur Mech. S. 136. f.

Hafs,

Menschenhafs, *odium*, *haine*. Eine gänzliche Abkehrung von Menschen, mit oder ohne thätige Anfeindung. Im letztern Fall kann sie separatistische Misanthropie heissen. Der Menschenhass ist jederzeit häslich, aber das Wohlwollen gegen den Menschenhasser bleibt immer Pflicht, den man freilich nicht pathologisch (aus Neigung), aber doch praktisch lieben (Gutes erzeigen) kann (T. 40.).

Hausgenossenschaft.

Die freien Personen, mit welchen der Hausherr eine häusliche Gesellschaft gestiftet hat (K. 116.). Zu diesen Personen gehören aber nicht die unmündigen Kinder und die Ehefrau, denn mit den Kindern hat nicht der Hausherr die häusliche Gesellschaft gestiftet, sondern sie haben ein ursprünglich - angebohrnes Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, und die Erwerbung des Ehegatten geschieht nicht durch blossen Vertrag, sondern ist eine rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit, nicht anders in eine Geschlechtsverbindung zu treten, als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen *), wodurch folglich nicht

---

*) Man siehet hieraus, dass Aristoteles (Politik 1. B. 1. C.) recht hat, wenn er sagt: diejenigen irren, welche die Verrichtungen eines

die Frau die Dienerinn des Mannes wird. Mit dem Eintritt der Kinder in die Volljährigkeit hört aber das Recht der Kinder auf die Verſorgung durch die Eltern auf, ſie gehören dann nicht mehr von Natur zur häuslichen Geſellſchaft der Eltern, können aber doch dieſe Geſellſchaft mit den Eltern in einer andern beliebigen Verbindung fortſetzen. Dann treten aber die Kinder in das Verhältniſs der Hausgenoſſenſchaft zum Hausherrn (Regierenden), welches das Verhältniſs des Geſindes zu demſelben iſt, ſie gehören zu dem Theile dieſer ungleichen Geſellſchaft, welcher die Dienerſchaft oder den gehorchenden (regierten) Theil der häuslichen Geſellſchaft ausmacht (K. 116.).

2. Das Geſinde (die Diener und Dienerinnen des Hauſes) gehört zu dem Seinen des Hausherrn. Des Hausherrn Recht an ihnen iſt aber, was die Form des Beſitzes derſelben betrifft, ein Sachenrecht, oder: er beſitzt ſie als Sachen. Er kann daher das entlaufene Geſinde durch einſeitige Willkühr (ohne daſs es dabei auf die Willkühr des Entlaufenen ankäme,) wieder in ſeine Gewalt bringen. Der Hausherr aber darf doch das Geſinde, was die Materie des Beſitzes (den Ge-

---

Staatsmannes in einer Republik, eines Königs, eines Hausvaters und eines Herrn über Leibeigene für einerlei halten, und dieſelben Eigenſchaften zu der einen wie zu der andern nöthig halten. Die Meinung dieſer Philoſophen iſt ungefähr folgende: „die bürgerliche, und jene häuslichen Geſellſchaften, ſagen ſie, ſind nicht der Art nach (ſpecifiſch) unterſchieden, ſondern nur durch die kleinere oder gröſsere Anzahl der Perſonen, aus welchen ſie beſtehen. Wer über wenige Sklaven herrſcht, heiſst Herr; wer eine ganze Familie regiert, heiſst Hausverwalter; wer über noch Mehrere zu gebieten hat, heiſst König oder Staatsverwalter. Ein groſses Hausweſen iſt von einer kleinen Stadt in nichts unterſchieden u. ſ. w." Das alles aber iſt nicht ganz richtig.

brauch des Gesindes) betrifft, nicht als Sachen, sondern bloss als Personen gebrauchen. Er kann sich also nie als Eigenthümer des Gesindes (*dominus servi*) betragen, und es z. B. verkaufen.

Denn eine Person, die zu dem Gesinde gehört (ein Hausgenosse), ist nur durch Vertrag unter die Gewalt des Hausherrn gekommen; ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des andern auf seine ganze Freiheit Verzicht thäte, würde selbst die Möglichkeit, ihn zu halten, vernichten, und ist also widersprechend in sich selbst oder null und nichtig (N. 116. f.).

Kant Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre I. Th. II. Hauptst 3. Abschn. §. 30. S. 116. f.

Hausherr,

herus, père de famille. Diejenige Person, welche mit andern freien Personen eine häusliche Gesellschaft gestiftet hat, in der diese Personen sein Gesinde, Domestiken (*domestici*), d. i. seine Diener und Dienerinnen seyn sollen. Man hat zweierlei Arten von Herrn, Eigenthümer (*domini*), und Hausherrn (*heri*), und eben so giebt es zweierlei Arten von Gesinde, Knechte oder Sklaven (*servi*), und Diener (*famuli*). Die erstern könnte man wieder eintheilen in vollkommene Knechte oder eigentliche Sklaven, die ungemessene Arbeit thun müssen, und unvollkommene oder eigentliche Knechte, welche nur eine gemessene Arbeit thun dürfen.

2. Allein die Begriffe des Eigenthümers von Personen und des Knechts sind nach dem Naturrecht rechtswidrig, und folglich leere Begriffe, oder solche, die keinen (rechtlichen) Gegenstand haben. Die Knechtschaft sagt Wolf (Grund-

ſätze des Natur- und Völkerrechts, §. 947.) iſt eine Unterwerfung, wodurch Jemand zu beſtändiger Arbeit für beſtändigen Unterhalt verbunden iſt. Ich habe aber im Artikel: Hausgenoſſenſchaft gezeigt, daſs eine ſolche Knechtſchaft einen Vertrag vorausſetzt, welcher ſich ſelbſt widerſpricht.

3. Der Vertrag der Hausherrſchaft mit dem Geſinde kann alſo nicht auf einen ungemeſſenen Gebrauch, welches ein Verbrauch ſeyn würde, gehen, und folglich auch nicht auf lebenslänglichen Gebrauch oder eigentliche Knechtſchaft. Wenn ſich Jemand zu gewiſſer Arbeit oder gewiſſen Dienſten auf eine geſezte Zeit für den Unterhalt und einen gewiſſen Lohn vermiethet, ſo nennen wir ihn einen Diener (*famulus*); und dieſe Art des Geſindes iſt allein erlaubt.

4. Im Artikel: Hausgenoſſenſchaft wird gezeigt, wie das Verhältniſs des Geſindes zur Hausherrſchaft entſteht, ferner, daſs es nicht als Eigenthum gleich einer Sache vom Hausherrn darf behandelt werden (K. 116. f.). Eine ſolche Behandlung iſt nicht nur gegen die Rechtspflickt des Hausherrn, ſondern auch gegen ſeine Gewiſſenspflicht nach dem praktiſchen Imperativ: daſs man die Menſchheit in der Perſon eines Andern nie bloſs als Mittel brauchen darf (G. 66.). Nun müſste aber ein eigentlicher Sklave oder Knecht auf ſeine ganze Freiheit Verzicht gethan, alſo aufgehört haben, eine Perſon zu ſeyn, und eine Sache geworden ſeyn. Einen ſolchen Vertrag zu machen, iſt wider die Pflicht des Hausherrn, der, nach dem vorſtehenden praktiſchen Imperativ, keine Perſon als Sache behandeln, oder gar zur bloſsen Sache machen darf (K. 117.).

5. Es kann alſo in einem Lande, durch eine wider das Naturrecht verſtoſsende Geſetzgebung, die Sklaverei geduldet werden, ſo giebt es *facto* Sklaven, aber dieſe ſind es nur durch Gewalt, nicht *pacto et lege*, durch Vertrag und durchs Geſetz. Denn Geſetze können nur für Weſen gegeben werden, welche einen freien Willen haben, da nun der Sklave dieſen nicht hat, ſo kann ihn auch kein Geſetz verbinden, ſondern das Geſetz macht ihn zu einem bloſsen, obwohl vernünftigen, Thier, ohne Perſönlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit. Wenn nun das bürgerliche Geſetz auch einem Herrn erlaubt, als Eigenthümer eines Menſchen zu handeln (ihn zu kaufen, zu verkaufen u. ſ. w.), ſo kann es der Herr doch nicht vor ſeinem Gewiſſen rechtfertigen, wenn er nach dieſer Erlaubniſs handelt. Da auch ein Sklave, wenn er eine freie Perſon wäre, die Pflicht hätte, ſeine Kinder zu erziehen, als Sklave dieſes aber nicht kann, ſo tritt der Beſitzer des Sklaven, bei dieſem ſeinen Unvermögen, in die Stelle ſeiner Verbindlichkeit, ohne daſs darum die Kinder des Sklaven, die der Herr erzieht, dafür naturrechtlich auch ſeine Sklaven werden, oder ihm die Erziehungskoſten erſetzen müſsten (K. 117. Gegen Wolfs Behauptung. Grundſätze des N. u. VR. §. 959.), ſ. Hausweſen, 3.

6. Das Wort Hausherr kann auch in weiterm Sinne genommen werden, da es diejenige Perſon bedeutet, welche ſich überhaupt freie Perſonen zu einem Hausweſen erworben hat. Der Hausherr erwirbt nehmlich

a. als Mann ein Weib;

b. als Elternpaar Kinder;

c. als Hausherrſchaft Geſinde.

(K. 106.) Hiernach ſind die drei Zweige der häuslichen Regierung:

a. die Herrſchaft des Mannes über die Frau;

b. die Herrſchaft der Eltern über die Kinder;

c. die Herrſchaft des Hausherrn über das Geſinde.

7. Die Regierung der häuslichen Geſellſchaft oder des Hausweſens (ſ. Hausweſen), glauben einige, beſtehe ganz und gar in nichts anderm, als in der Sorge für die Erwerbung und Erhaltung des Vermögens. Andre ſehen dieſe Beſorgung wenigſtens für den wichtigſten Theil jener Regierung an. In der That iſt ſie ein Theil davon, und heiſst die Ökonomie. Ohne gewiſſe äuſsere Hülfsmittel nehmlich (die wir Nothwendigkeiten des Lebens oder Bedürfniſſe nennen,) iſt es unmöglich zu leben (Ariſtoteles Politik. 1. B. 1. Cap.). Die Wiſſenſchaft des Hausherrn iſt aber nur eine einzige, nehmlich ſeine Diener zu brauchen. Denn dadurch iſt er eigentlich Hausherr, nicht daſs er Leute um ſich hat, welche Diener heiſsen, ſondern, daſs er ſich ihrer zu ſeinen Abſichten (aber als Perſonen) bedient. Dieſe Wiſſenſchaft iſt weder von groſsem Umfange, noch von groſser Würde. Das, was der Bediente ſoll zu machen wiſſen, das ſoll der Herr wiſſen zu befehlen. Die Kunſt zu erwerben, die man oft mit der Wiſſenſchaft des Hausherrn verwechſelt, weil beides zur Haushaltung gehört, iſt ganz hiervon unterſchieden (Ariſtoteles 1. B. 4. Cap.).

Wolf Grundſatz des Natur- und Völkerrechts. Halle 1754. 8.

Kant Met. Anf. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 23. S. 106. — §. 30. S. 116. ff.

Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. S. 66.

Hauswesen,

familia, *famille.* Das Ganze einer Gesellschaft von Gliedern (in Gemeinschaft stehender Personen), welche freie Wesen sind, die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des Einen auf die Person des Andern) nach dem Princip der äussern Freiheit (Causalität durch Freiheit) in einer solchen Gemeinschaft mit einander stehen, dass sie einander als Sachen besitzen, aber nur als Personen gebrauchen dürfen (K. 105.).

2. Das Hauswesen ist eine zusammengesetzte Gesellschaft (*societas composita*), welche aus drei einfachen Gesellschaften besteht, nehmlich aus

a. der hausherrlichen Gesellschaft (*societas herilis*), d. i. der Verbindung zwischen Herrn und Gesinde;

b. der ehelichen Gesellschaft oder Ehe (*matrimonium*), d. i. die Verbindung zwischen Ehegatten; und

c. der elterlichen oder väterlichen Gesellschaft (*societas paterna*), d. i. der Verbindung zwischen Eltern und Kindern.

Eben so giebt es auch drei Zweige der häuslichen Regierung, s. Hausherr, 6.

3. Diese häusliche Gesellschaft hat das Eigenthümliche, dass die dazu vereinigten Menschen alle Tage und ununterbrochen in Gemeinschaft sind. Daher nannte sie Charondas ὁμοσιπυους und der Kretenser Epimenides ὁμοκαπνους, wovon das erste Leute anzeigt, die aus einer gemein-

schaftlichen Vorrathskammer zehren, das andere solche, die Feuer und Heerd mit einander gemein haben (Aristoteles Politik. 1. B. 1. Cap.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. 3. Abschn. §. 22. S. 105.

Heautonomie

der Urtheilskraft, *heautonomia judicii, heautonomie du jugement.* Die Gesetzgebung der Urtheilskraft, da sie lediglich ihr selbst das Gesetz giebt, und ein Vermögen ist, mit den ihr anderweitig gegebenen Begriffen vorkommende Fälle zu vergleichen, und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben (B. II. 567.) Die Urtheilskraft ist sich nehmlich selbst ein Gesetz. Sie hat das ihr eigenthümliche Princip, welches sie eben zur Urtheilskraft macht, alles, was durch die Sinne aufgefaſst wird, um es in Erkenntniſs zu verwandeln oder unter Begriffe zu subsumiren, als zweckmäſsig für die Erkenntniſsvermögen zu beurtheilen. Sie giebt also nicht, wie der Verstand, Gesetze für die Natur, auch nicht, wie die Vernunft, Freiheitsgesetze; denn alsdann wäre ihre Gesetzgebung Autonomie. Sie bringt auch nicht wie der Verstand Begriffe von Gegenständen hervor. Sondern sie vergleicht den ihr vorkommenden Fall mit den ihr schon anderweitig gegebenen Begriffen (reflectirt), um *a priori* gewisse subjective Bedingungen (z. B. daſs auch hier die Natur den kürzesten Weg nehmen müsse, daſs sie keinen Sprung thue u. s. w.) auszusagen, nach welchen sich der gegebene Fall mit den schon anderweitig gegebenen Begriffen nach jenen subjectiven Bedingungen werde verknüpfen lassen (B. II. 567.).

2. Die Urtheilskraft mufs es nehmlich für ihren eigenen Gebrauch (alfo als ein Gefetz für fich felbft, welches eben das Wort Heautonomie, Gefetzgebung für fich felbft, ausdrückt,) als ein Princip *a priori* annehmen, dafs das, was nach der menfchlichen Einficht in den befondern (empirifchen) Naturgefetzen für zufällig erkannt wird, dennoch eine gefetzliche Einheit in der Verbindung feines Mannigfaltigen zu einer an fich möglichen Erfahrung enthalte, wenn wir auch diefe Einheit nicht ergründen können (U. XXXIII.).

3. Es ift alfo ein aus der Urtheilskraft felbft für fie entfpringendes Princip, dafs alles Mannigfaltige in der Natur unter Einheit gebracht werden könne; oder diefe Zweckmäfsigkeit der Natur ift eine Regel, nach welcher die Urtheilskraft verfährt, um alles zu einer durchgängig zufammenhängenden Erfahrung zu machen. Durch diefes Princip *a priori* für die Möglichkeit der Natur, aber nur in fubjectiver Rückficht, fchreibt nun die Urtheilskraft nicht der Natur (denn das wäre Autonomie), fondern fich felbft (als Heautonomie) für die Reflexion über die Natur, ein Gefetz vor, welches man das Gefetz der Specification der Natur in Anfehung ihrer empirifchen Gefetze nennen könnte. Dies Gefetz erkennt die Urtheilskraft nicht etwa *a priori* an der Natur, denn alsdann wäre es ein Gefetz des Verftandes, und die Urtheilskraft verführe beftimmend, nicht reflectirend, fondern fie nimmt es zum Behuf einer für unfern Verftand erkennbaren Ordnung der Natur an, wenn fie die befondern, durch die Erfahrung gegebenen, Gefetze der Natur als ein gegebenes Mannigfaltiges behandelt, was dadurch noch verknüpft oder zur Einheit einer Synthefis gebracht werden mufs, dafs fie diefe empirifchen Gefetze den allgemeinen *a priori* erkannten Gefetzen fubfumiren oder un-

terordnen will. Dies ist also ein Princip der reflectirenden Urtheilskraft, d. i. ein solches, nach welchem wir in der Untersuchung der Natur verfahren müssen (U. XXXVII.).

Heilige Pflicht,

officium sacrum, sacre devoir. Die Pflicht, deren Verletzung die moralische Triebfeder zu einer That selbst in dem Grundsatze dessen vernichten kann, gegen den die Pflicht verletzt wird, so dass diese Verletzung ein scandalöses Beispiel ist (T. 127.). Eine solche heilige Pflicht ist z. B. die Dankbarkeit, weil die Verletzung derselben die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemäfsen Act völlig getilgt werden kann. Der Verpflichtete bleibt nehmlich dabei immer noch verpflichtet. Alle andere ist gemeine Pflicht (T. 128. f.), s. Pflicht.

Heiliger Wille,

s. Wille.

Heiligkeit,

sanctitas, sainteté. Diejenige Beschaffenheit einer Willkühr, dass sie keiner Maxime fähig ist, die nicht zugleich objectiv Gesetz seyn könnte. Eine Willkühr von dieser Beschaffenheit wird z. B. in der allergenugsamsten Intelligenz (Gott) vorgestellt, daher es für ihre Willkühr weder Verbindlichkeit noch Pflicht geben kann. Diese Heiligkeit des Willens ist eine praktische Idee,

welche uns nothwendig zum Urbilde dienen muſs, welchem ſich ins Unendliche zu nähern das einzige iſt, was allen endlichen vernünftigen Weſen zuſteht (P. 58.). Sie können es nehmlich niemals dahin bringen, daſs ihr Wille, wie der Wille der über alle Abhängigkeit erhabnen Gottheit, ohne Achtung fürs Geſetz, von ſelbſt mit dem reinen Sittengeſetz (welches dann, da ſie niemals verſucht werden könnten, ihm untreu zu werden, aufhören würde, für ſie Gebot zu ſeyn,) unverrückt übereinſtimmte (P. 146.). Das moraliſche Geſetz iſt für den Willen eines allervollkommenſten Weſens ein Geſetz der Heiligkeit, für den Willen eines jeden endlichen vernünftigen Weſens ein Geſetz der Pflicht, d. i. der moraliſchen Nöthigung und der Beſtimmung der Handlungen eines ſolchen Weſens durch Achtung für dies Geſetz und aus Ehrfurcht für die Pflicht. Ein anderes ſubjectives Princip muſs zur Triebfeder nicht angenommen werden, ſonſt iſt die Geſinnung nicht moraliſch (P. 146. M. II, 281.). Die ſittliche Geſinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit iſt alſo ein Ideal der Heiligkeit, das für kein Geſchöpf erreichbar, dennoch das Urbild iſt, welchem wir uns zu nähern, und in einem unendlichen Progreſſus gleich zu werden ſtreben ſollen (P. 149.). Könnten wir es je dahin bringen, das Geſetz (Gott über alles) zu lieben, ſo würde es aufhören Gebot zu ſeyn, und die Moralität, die nun ſubjectiv in Heiligkeit überginge, würde aufhören Tugend zu ſeyn (P. 150.). Der moraliſche Zuſtand, in welchem der Menſch alſo ſeyn kann, iſt Tugend, d. i. moraliſche Geſinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Beſitze einer völligen Reinigkeit der Geſinnungen des Willens (P. 151.). Heiligkeit iſt alſo die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Weſen der Sinnenwelt,

in keinem Zeitpuncte seines Daseyns, fähig ist (P. 220. 223 *)). Übrigens redet man auch von der Heiligkeit der Pflicht (P. 283) und des moralischen Gesetzes selbst, und verstehet darunter, dass sie unverletzlich sind; in eben dieser Bedeutung muss auch dem Menschen die Menschheit in seiner Person **heilig** seyn, so unheilig (dem Gesetz wenig angemessen) er selbst oft genug ist, weil der Mensch das Subject des heiligen Gesetzes, und folglich er allein in der Schöpfung **Zweck an sich selbst** ist (P. 155. M. II, 289.).

Heiligung,

sanctificatio, sanctification. Die christliche Religionslehre nennt **Heiligung, den festen Vorsatz und mit ihm das Bewusstseyn der Beharrlichkeit im moralischen Progressus** (Fortschritt zum Guten). Die christliche Religionslehre läst diese Heiligung vom Geiste Gottes wirken, weil es unbegreiflich ist, wie ein sich bessernder Mensch (welcher folglich böse ist) den Vorsatz fassen und unwandelbar behalten kann, zum Guten fortzuschreiten (P. 222. *)).

Herr der Natur,

s. Natur.

Herr über sich selbst,

s. Gemüthsart.

Herrnlose Sache,

res nullius, chose qui n'appartient à personne. Eine Sache, von der Gebrauch zu ma-

chen, mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Geſetz nicht zuſammen beſtehen kann (unrecht iſt). Es iſt rechtswidrig, daſs ein Gegenſtand der Willkühr, d. i. ein ſolcher, von dem Gebrauch zu machen, es phyſiſch in Jemandes Macht ſteht, (ob er ihn wohl vielleicht nicht in ſeiner Gewalt hat,) herrenlos ſei. Denn ſollte es rechtlich nicht in Jemandes Macht ſtehen, von dieſem Gegenſtande Gebrauch zu machen (d. i. der Gegenſtand herrenlos ſeyn); ſo würde die Freiheit ſich ſelbſt des Gebrauchs ihrer Willkühr in Anſehung eines Gegenſtandes derſelben berauben, dadurch, daſs ſie brauchbare Gegenſtände auſser aller Möglichkeit des Gebrauchs ſetzte. Der herrenloſen Sache wird das Eigenthum entgegengeſetzt, ſ. Seine.

Herrſchaft über ſich ſelbſt,

imperium in ſemetipſum. Das Vermögen, über ſich ſelbſt Herr zu ſeyn, d. i. ſeine Leidenſchaften zu beherrſchen. Je gröſser dieſe Herrſchaft über uns ſelbſt, deſto gröſser iſt unſere Freiheit. Ein ausnehmend groſser Mangel dieſer Herrſchaft iſt die ſittliche Knechtſchaft in weiter Bedeutung (*ſervitus moralis ſignificatu lato*). Was etwas dazu beiträgt, die Herrſchaft über ſich ſelbſt zu vermehren, iſt frei (*liberale, ingenuum*), wenn es dem Knechtiſchen entgegengeſetzt wird, und was die ſittliche Knechtſchaft befördert, iſt knechtiſch (*ſervile*). Das Verhältniſs des Willens des Menſchen zu ſeinen Leidenſchaften in Beziehung auf dieſe Herrſchaft iſt die Gemüthsart (*indoles*). Diejenige Gemüthsart, welche die Herrſchaft über ſich ſelbſt hat, iſt edel (*erecta*), diejenige, welche ſie nicht hat, iſt unedel (*abjecta*) (T. 50.).

Hervorbringung,

Erzeugung, Wirkung, Producirung, *productio, production.* Die Veränderung, vermöge welcher etwas, seiner Form nach, als durch eine Ursache vorhanden erkannt werden kann. Sie ist entweder **mechanisch**, wenn ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als durch seine Theile und ihre Kräfte und Vermögen sich von selbst zu verbinden (als Product derselben) betrachtet werden kann; oder **absichtlich**, wenn ein Ganzes der Materie, seiner Form nach, als durch die Vorstellung derselben (welche allein in einem Verstande existiren kann) vorhanden, betrachtet werden kann (U. 351.).

Herz,

cor, coeur. **Die aus dem natürlichen Hange entspringende Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen** (R. 21.).Man pflegt aber auch das in einem Subject besonders bestimmte Verhältniss seiner Triebe und Neigungen unter einander, oder die Summe von gewissen Gefühlen, die durch Triebe und Neigungen bestimmt werden, das Herz zu nennen (O. 170. 172.).

2. **Böses Herz.** **Die aus dem natürlichen Hange entspringende Unfähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen** (R. 21.). In dieser Bedeutung kann man von dem Menschen überhaupt sagen, er habe ein **böses** Herz, weil in jedem Menschen von Kindheit an eine Verstimmung der Willkühr ist, vermöge welcher er die moralisch guten Maximen den Maximen der Selbstliebe nachsetzt. Diese in der Erfahrung

ursprüngliche Verstimmung der Willkühr heisst der Hang zum Bösen; und er heisst natürlich, weil er dem Menschen wesentlich ist, ob er wohl als erworben angesehen werden muss, indem sonst, weder er selbst, noch alles daraus entspringende Böse zugerechnet werden könnte. Aber man kann auch von einem einzelnen Menschen sagen, er habe ein böses Herz, insofern er bei seinen Handlungen gewöhnlich unfähig ist (obwohl fähig seyn könnte), das moralische Gesetz in seine Maxime aufzunehmen, d. h. aus moralisch guten Maximen zu handeln. In dieser Bedeutung heisst es Jerem. 7, 23. 24: Sondern dies gebot ich ihnen und sprach: gehorchet meinem Wort, so will ich euer Gott seyn und ihr sollt mein Volk seyn; und wandelt auf allen Wegen, die ich euch gebiete, auf dass es euch wohl gehe. Aber sie wollten nicht hören, noch ihre Ohren zuneigen; sondern wandelten nach ihrem eigenen Rath, und nach ihres bösen Herzens Gedünken, und gingen hinter sich und nicht vor sich. Von den verschiedenen Stufen des bösen Herzens s. Hang u. Gebrechlichkeit.

3. Edles Herz. Dasjenige Gemüth, welches, wenn wir sein Daseyn aus den Handlungen eines Menschen folgern, in uns ein solches Gefühl des Erhabenen erweckt, das mit ruhiger Bewunderung verbunden ist. Nur ein Gemüth, in welchem die Tugend aus Grundsätzen regiert, oder ein sittlich gutes Herz (s. Herz, gutes), ist daher ein edles Herz. Der Rechtschaffene, oder der Tugendhafte aus Grundsätzen, hat also ein edles Herz. Von dem Wort edel, s. den Artikel: Edel. (S. II. 310.).

4. Gutes Herz. Die Fähigkeit der Willkühr, das moralische Gesetz in seine Ma-

xime aufzunehmen (R. 21.). Wenn man von einem einzelnen Menſchen (welcher, als Menſch, einen natürlichen oder angebohrnen Hang zum Böſen, und folglich ein böſes Herz hat) ſagt, er habe ein (ſittlich) gutes Herz, ſo verſteht man darunter, daſs er bei ſeinen Handlungen meiſtentheils fähig iſt, aus guten Grundſätzen zu handeln, oder das moraliſche Geſetz in ſeine Maxime aufzunehmen. Man nennt aber auch ein Gemüth, in welchem (nicht die Grundſätze, ſondern die) Empfindungen des Mitleids und der Gefälligkeit regieren, ein (natürlich) gutes Herz. Ein Menſch aber, der ein ſolches Herz hat, heiſst gutherzig. Es iſt ein groſser Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Arten von guten Herzen, wie ſchon daraus zu erſehen iſt, daſs mancher Prinz von natürlich gutem Herzen mit Wehmuth angefüllt wurde, wenn er von einem leidenden Kinde hörte, und gleichwohl zu eben der Zeit aus einem öfters eiteln Bewegungsgrunde den Befehl zum Kriege gab. Eben ſo iſt eine Neigung, Andern durch Freundlichkeit angenehm zu werden, liebenswürdig, und die Biegſamkeit eines ſolchen Herzens gutartig; allein er kann dennoch aus gefälliger Freundlichkeit auch ein Lügner ſeyn (S. II, 308. ff.). Man macht noch einen Unterſchied zwiſchen einem guten Gemüth und einem guten Herzen; indem man unter dem erſtern bloſs verſtehet, daſs derjenige, der es hat, nicht ſtörriſch, ſondern nachgebend iſt, zwar aufgebracht, aber auch leicht beſänftigt wird, und keinen Groll hegt (negativgut iſt). Wer hingegen ein natürlich gutes Herz hat, der fühlt einen natürlichen Antrieb zum Sittlich - guten, wenn er es gleich nicht aus Grundſätzen ausübt. Man ſieht, der Gutmüthige und Gutherzige ſind beide Leute, die ein ſchlauer Gaſt brauchen kann, wie er will (A. 256.).

5. Etwas zu Herzen nehmen, heifst, es für so wichtig ansehen, dafs es bei allen unsern Zwecken die *conditio sine qua non*, oder die Bedingung ist, unter welcher wir allein darnach trachten.

Kant Relig. I. St. II. S. 21.

Dess. Beob. über das Gef. des Erhab. u. Schön. II. Abschn.

Dess. Anthropol. §. 79.

Heteronomie,

fremde Gesetzgebung, *heteronomia.* Wenn der Wille in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll (G. 88.). Der Wille giebt alsdann nicht sich selbst durch die Tauglichkeit seiner Maxime zu einer allgemeinen Gesetzgebung, sondern das Object durch sein Verhältnifs zum Willen giebt diesem das Gesetz (G. 74.). Dies Verhältnifs, dafs der Gegenstand, auf welchen der Wille gerichtet ist, diesem das Gesetz giebt, oder ihn zum Wollen bestimmt, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft (von Nutzen oder Schaden), läfst nur hypothetische Imperativen möglich werden, d. i. solche Gebote, welche gebieten, ich soll etwas darum thun, weil ich etwas anders will. Dahingegen sagt der moralische (mithin kategorische oder unbedingt, nicht wozu, gebietende) Imperativ: ich soll so oder so handeln, ob ich gleich nichts anderes wollte. Z. B. der hypothetische Imperativ sagt: du sollst nicht lügen, wenn du keine Schande haben willst, der kategorische Imperativ: du sollst nicht lügen, du magst wollen, was du willst, es mag dich vor Schande bewahren oder nicht (G. 88.). Alle Heteronomie

der Willkühr gründet daher nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen (P. 58.).

2. Wenn also etwas Fremdes auf den Willen Einfluss hat, wenn die Materie des Wollens, welche nichts anders als der Gegenstand einer Begierde seyn kann, das seyn soll, was das Gesetz möglich macht, z. B. wenn Furcht vor der Schande bestimmen soll, ob eine Handlung gut oder Pflicht ist, so ist das Heteronomie der Willkühr. Dann hängt nehmlich die Willkühr vom Naturgesetze ab, und folgt irgend einem Antriebe oder einer Neigung, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur Befolgung pathologischer Gesetze, (der Gesetze der Naturtriebe). Die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Princip einer reinen praktischen Vernunft, hiermit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäsig seyn sollte (P. 59.). So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen; thue ich es nur darum, weil mir an ihrer Existenz etwas gelegen ist, es sei aus Neigung zu der Person, oder weil ich hoffe, in der Folge Nutzen daraus zu ziehen, so ist das Heteronomie, wenn ich es darum für Pflicht halte. Autonomie ist es hingegen, wenn ich es darum für Pflicht halte, weil ich die Maxime, fremde Glückseligkeit nicht zu befördern, nicht als allgemeines Gesetz in einem und demselben Wollen begreifen kann (G. 89. M. II, 117.).

3. Kant hat zuerst alle mögliche, nicht in dem Willen selbst, sondern in etwas ausser dem Willen gegründete, Principien, von denen man

ſich etwa vorſtellen könnte, daſs ſie Gründe der Verpflichtung des Willens enthielten, vollſtändig aufgezählt. Und wirklich hat die menſchliche Vernunft auch hier alle dieſe unrechten Wege verſucht, ehe es ihr gelungen iſt, den einzigen wahren zu treffen. Es gehet ihr nehmlich gemeiniglich ſo in ihrem reinen Gebrauche, wenn es ihr an Critik fehlt. Das heiſst, wenn ſie nicht ihr eigenes Vermögen unterſucht und prüft, ſo wird die Urtheilskraft leicht bei der Speculation über Gegenſtände, deren Erkenntniſs nicht aus der Erfahrung geſchöpft werden kann, getäuſcht. Kant hat daher zuerſt, durch ſeine critiſche Behandlung des Willensvermögens, in Anſehung der Gegenſtände des Wollens den rechten Weg für die Erkenntniſs der ſittlichen Principien aufgefunden, obwohl die Vernunft, ihrer Natur nach, in der Beurtheilung der Sittlichkeit menſchlicher Handlungen, ohne es ſich deutlich bewuſst zu ſeyn, ſtets dieſen Weg gegangen iſt (G. 89. M. II. 118.).

4. Alle Principien der Heteronomie ſind entweder empiriſch oder rational. Das heiſst, einige der Gründe, die den menſchlichen Willen verpflichten ſollen, ohne daſs ſie doch in ihm ſelbſt liegen, ſind aus der Erfahrung hergenommen; andere liegen zwar in dem menſchlichen Erkenntniſsvermögen, nur nicht in dem Willen ſelbſt. Die empiriſchen ſind die Glückſeligkeit des Menſchen, und alſo auf ſein Gefühl der Luſt oder Unluſt gebauet, und deren giebt es folglich zwei: die phyſiſche und die moraliſche Glückſeligkeit. Die rationalen ſind die Vollkommenheit, und alſo auf einen (aber theoretiſchen nicht praktiſchen, oder aus dem Willen, in ſo fern er ſich durch ſich ſelbſt beſtimmt, hervorgehenden) Vernunftbegriff gebauet, und wieder zweierlei, entweder die Vollkommenheit des Menſchen oder die Vollkommenheit Gottes (G. 89. f. M. II. 119.).

5. Empirische Principien können überall keine moralischen Gesetze begründen. Denn moralische Gesetze müssen Allgemeinheit haben, oder für alle vernünftige Wesen ohne Unterschied gültig seyn, sie können folglich nicht von der besondern Einrichtung der menschlichen Natur hergenommen werden, folglich von dem, was einen Menschen glücklich machen kann, welches bloss auf seinem menschlichen, sogar bei jedem Individuum anders eingerichteten, Gefühl der Lust und Unlust beruhet. Doch kann die eigene Glückseligkeit am wenigsten ein Grund unsrer Pflichten seyn; denn die Erfahrung widerspricht ja schon dem Vorgeben, dass sich unser Wohlbefinden jederzeit nach unserm Wohlverhalten richte, indem es selbst dem Lasterhaften öfters sehr wohl gehet. Auch ist ein auf seinen Vortheil abgewitzter und glücklicher Mensch ganz was anders, als ein sittlichguter Mensch. Vorzüglich aber ist dieses Princip darum verwerflich, weil es die Sittlichkeit untergräbt, und den specifischen Unterschied zwischen Tugend und Laster ganz und gar auslöscht, und den lasterhaften Glücklichen zu einem tugendhaften Mann stempeln will (G. 90. f.).

6. Die moralische Glückseligkeit (oder vielmehr die Glückseligkeit, die sich auf ein moralisches Gefühl gründen soll, wozu man auch das Gefühl der Lust an Andrer Wohlbefinden, als ein Princip der Pflichten rechnen kann, worauf, als auf einen moralischen Sinn, Hutcheson sein Moralsystem gebaut hat (s. Hutcheson), bleibt als ein Grund unsrer Pflichten der Sittlichkeit und ihrer Würde näher, als die physische Glückseligkeit; denn es wird doch damit behauptet, es sei das Wohlgefallen an der Tugend (ihrer Schönheit) und die unmittelbare Hochschätzung derselben (und nicht etwa bloss unser Vortheil), was uns an sie knüpfe (G. 91. M. II. 120.). Beide Ar-

ten der Glückseligkeit gründen sich auf die sinnliche Natur vernünftiger Wesen überhaupt, d. i. auf die Existenz derselben unter empirischbedingten Gesetzen, welche mithin für die Vernunft Heteronomie ist (P. 74.).

7. Rationale Principien können moralische Gesetze begründen, aber sie müssen alsdann in dem Willensvermögen selbst und keinem andern Gegenstande liegen. Unter den rationalen Principien einer solchen Heteronomie lassen sich die Pflichten am wenigsten von dem göttlichen Willen ableiten; denn wir können ja die Vollkommenheiten des allervollkommensten Wesens nicht anschauen, sondern müssen sie von unsern Begriffen von Vollkommenheit ableiten, wir müssen schon vorher wissen, was sittlich gut ist, ehe wir uns einen Begriff von Gottes Heiligkeit machen, und wissen können, was er uns gebietet und von uns will. Wollen wir aber diesen Cirkel nicht machen, sondern ohne unsre sittlichen Begriffe einzumischen uns, eine Vorstellung von seinem Willen machen, so würden wir, welches das schlimmste ist, und weswegen dieses Vernunftprincip vornehmlich verwerflich ist, dadurch ein Moralsystem bekommen, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre. Wir würden z. B. Ehrbegierde und Herrschbegierde an ihm finden. Denn er übertrifft durch seinen Willen alles an Vollkommenheit, und giebt allen Wesen willkührliche Gesetze, wie ein Despot. Wir würden uns ferner furchtbare Vorstellungen von seiner Macht und von seinem Racheifer machen; denn seine Macht ist allem überlegen, und woher wollen wir wissen, ob ein guter Wille sie regiert, und ob nicht jede Übertretung seines Willens von ihm mit Rache verfolgt wird? Dieser vermeintliche Vernunftgrund unserer Pflicht ist daher dem Begriff der Vollkommenheit, als einem solchen Princip, weit nachzusetzen. Demungeachtet ist auch dieses Princip, welches ontolo-

gisch, oder aus der vermeinten Wiſſenſchaft von den allgemeinen Prädicaten aller Dinge überhaupt (der Ontologie) hergenommen iſt, untauglich zur Begründung unſrer Pflichten. Denn es iſt leer, indem nun wieder die Frage iſt, nach welcher Vollkommenheit zu trachten ſei, oder was zu unſerer Vollkommenheit gehöre. Es drehet ſich daher im Cirkel herum, und ſetzt die Sittlichkeit, die es erklären ſoll, insgeheim ſchon voraus (G. 91. f. M. II. 121.).

8. Es iſt aber die Frage, welches Princip verdiente, wenn es unſre Pflichten begründen könnte, vor dem andern den Vorzug: die innere Glückſeligkeit der Zufriedenheit mit uns ſelbſt und der Wohlfahrt Anderer, oder die Vollkommenheit? Beide thun der Sittlichkeit wenigſtens nicht Abbruch, ob ſie gleich auch nicht zur Grundlage unſrer Pflichten tauglich ſind. Antwort: die Vollkommenheit verdiente es eher, zur Grundlage unſrer Pflichten zu dienen, als das moraliſche Gefühl. Denn, das moraliſche Gefühl iſt doch immer etwas zur Sinnlichkeit gehöriges, und es bleibt immer bedenklich, auf etwas Sinnliches die Moralität zu gründen, theils darum, weil Gefühle dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterſchieden ſind, und folglich keinen gleichen Maaſsſtab des Guten und Böſen abgeben können; theils darum, weil einer durch ſein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann (G. 91.). Das Princip der Vollkommenheit hingegen zieht doch die Frage, nach dem Grunde unſrer Pflichten, vor den Gerichtshof der reinen Vernunft, wo ſie eigentlich hingehört. Ich habe ſchon gezeigt (in 7.), daſs es zwar auch nichts entſcheidet. Allein der Begriff der Vollkommenheit bedeutet die Zuſammenſtimmung der Beſchaffenheit eines Dinges zu einem Zwecke, nun iſt der Zweck des Menſchen Sittlichkeit, folglich behält der Begriff der Vollkommenheit den-

noch die unbeſtimmte Idee deſſen, was der Grund der Pflichten iſt, nehmlich eines bloſs des Geſetzes wegen wirkenden, d. i. eines an ſich guten Willens, zur nähern Beſtimmung unverfälſcht auf. Der Begriff der Vollkommenheit kann alſo nicht beſtimmen, was ſittlich gut iſt, verfälſcht doch aber auch nicht die Sittlichkeit, wie das moraliſche Gefühl, als Grund der Pflichten, welches die Sittlichkeit in ſinnlichen Genuſs verwandeln will (G. 92. f. M. II. 122.).

9. Alle dieſe Principien verfehlen ihres Zwecks, einen Grund der Pflichten anzugeben, und ſtellen nichts als Heteronomie des Willens zum erſten Grunde der Sittlichkeit auf (G. 93. M. II, 123.). Denn allenthalben, wo ein Gegenſtand des Willens zum Grunde gelegt werden muſs, um dem Willen die Regel vorzuſchreiben, die ihn beſtimme, da iſt dieſe Regel nichts als Heteronomie. Der Wille giebt ſich nicht ſelbſt, ſondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelſt einer auf die Empfänglichkeit deſſelben geſtimmten Natur des Subjects, das Geſetz (G. 93. ff.), ſ. Autonomie.

10. Heteronomie der Urtheilskraft wäre: fremde Urtheile ſich zum Beſtimmungsgrunde des ſeinigen zu machen (U. 137.), z. B. etwas darum für ſchön halten, weil es Andere für ſchön erklärt haben. Heteronomie der theoretiſchen Vernunft iſt, wenn ſich die Vernunft auf Autoritäten ſtützt, oder etwas für Erkenntniſs ausgiebt, weil es Andere dafür erklären, ſ. Aberglaube.

Kant *Grundl. zur Met. der Sitt. II. Abſchn. Die Heteron. des Will. und Eintheil. aller mögl. Princip. der Sittl. aus dem angenomm. Grundb. der Heteron.* S. 88. ff.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. §. 8. S. 58. — S. 59. — I. S. 74.

Deff. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 32. S. 137.

Himmel,

coelum, *ciel*. Das blaue Gewölbe, welches uns zu umgeben fcheint, an dem fich, wenn es nicht von Wolken bedeckt wird, die Sonne und die Geftirne zeigen. Kant fagt, diefer beftirnte Himmel über uns fei eins von den beiden Dingen (das andere ift das moralifche Gefetz), welche das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht erfüllen, je öfter und anhaltender fich das Nachdenken damit befchäftigt. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit gehüllt, oder im Überfchwenglichen, aufser meinem Gefichtskreife, fuchen und blofs vermuthen; ich fehe fie vor mir, und verknüpfe fie unmittelbar mit dem Bewufstfeyn meiner Exiftenz. Der beftirnte Himmel fängt von dem Platze an, den ich in der äufsern Sinnenwelt einnehme, und erweitert die Verknüpfung, darin wir ftehen, ins unabfehlich Grofse mit Welten über Welten und Syftemen von Syftemen, überdem noch in grenzenlofe Zeiten ihrer periodifchen Bewegung, deren Anfang und Fortdauer. Das moralifche Gefetz in uns fetzt uns mit einer Verftandeswelt, dadurch aber auch zugleich mit allen jenen fichtbaren Welten, in allgemeine und nothwendige Verknüpfung. Der Anblick einer zahllofen Weltenmenge am beftirnten Himmel vernichtet gleichfam unfere Wichtigkeit, als thierifcher Gefchöpfe, welche die Materie, daraus fie wurden, dem Planeten (einem blofsen Punct im Weltall) wieder zurückgeben müffen, nachdem fie eine kurze Zeit (man weifs nicht wie) mit Lebenskraft verfehen gewefen find (Pf. 8, 4. ff.). Der Anblick des moralifchen Gefetzes in uns erhebt dagegen unfern Werth un-

endlich. Denn durch dasselbe finden wir, dass wir Intelligenzen (vernünftige Wesen) sind, welche eine Persönlichkeit (einen freien Willen oder eine gesetzgebende Vernunft) haben, welche uns eine von der Thierheit und ganzen Sinnenwelt unabhängige und über dieses Leben ins Unendliche hinaus gehende Bestimmung anweiset (P. 288.).

Man verstehet unter **Himmel** auch den unendlichen Raum, der die Erde umgiebt (R. 192 *)) oder die andern Weltgegenden ausser der Erde (R. 193 *)). Endlich nennt man auch Himmel den Sitz der Seligkeit d. i. die Gemeinschaft mit allen Guten (R. 191 *)).

2. Kant hat im Jahr 1755, zu Königsberg und Leipzig, eine allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, geschrieben (S. I, 295. ff.). Er besorgte, dass verschiedene theils öffentliche, theils Privat - Nachfragen nach diesem Buche eine ungebetene neue Auflage dieser Schrift nach sich ziehen möchten. Dies bewog ihn zu dem Entschluss, einen das Wesentliche enthaltenden Auszug aus dieser Schrift, doch mit Rücksicht auf die seit ihrer Erscheinung geschehene grosse Erweiterung der Sternkunde, zu veranstalten. Er gab dem M. Joh. Friedr. Gensichen, damals (1791) zweitem Inspector des Alumnats auf der Universität in Königsberg, den Auftrag dazu. Dieser lieferte ihn auch nach Kants Durchsicht und mit seiner Genehmigung, als Anhang zu der Schrift: William Herschel, Doctor der Rechte und Mitglied der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu London, über den Bau des Himmels. Drey Abhandlungen

aus dem Englischen übersetzt. Nebst einem authentischen Auszug aus Kants allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels. Mit Kupfern. Königsberg 1791. 8. Gensichen hat überall, wo es sich thun liess, Kants Worte beibehalten, und nur das in den Auszug gebracht, was der Verfasser im Jahr 1755 nach des Epitomators Vorstellung geschrieben haben würde, wenn der erstere seine Gedanken in der Kürze, die hier des letzteren Zweck seyn musste, hätte vortragen wollen.

3. Kant handelt nun in diesem Auszuge: von der systematischen Verfassung unter den Fixsternen; dem Ursprunge des planetischen Weltbaus überhaupt, und den Ursachen der Bewegungen der Planeten; der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten und den Massen derselben; dem Ursprunge der Monde, und den Bewegungen der Planeten um ihre Achse; und dem Ursprunge des Ringes des Saturns und Berechnung der Achsendrehung dieses Planeten. Dies ist nur das Wesentlichste aus der Naturgeschichte und Theorie des Himmels, was Kant dem Publico 1791 noch einmal vorzulegen sich bewegen liess. Das übrige, meinte er, enthalte zu sehr blosse Hypothesen, als dass er es jetzt noch ganz billigen könnte.

4. Gensichen macht zum Schluss seines Auszuges noch folgende sehr richtige Bemerkungen:

a. Kant hatte seine Vorstellung der Milchstrasse, als eines unserm Planetensystem ähnlichen Systems bewegter Sonnen schon seit 6 Jahren geliefert, als Lambert in seinen cosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues, die erst (zu Augspurg) im Jahr 1761 herauskamen, eine ähnliche Idee (doch ohne etwas von Kants Ideen zu wissen) bekannt machte. Es gebührt also dem erstern das Recht der ersten

Entdeckung. Überdem unterscheidet sich auch die Lambertische Vorstellung zu ihrem Vortheil von der Kantischen sehr, indem Lambert die Milchstrasse in unzählige kleinere Systeme theilt, und annimmt, dass unser Planetensystem in einem solchen grössern System, zu dem auch alle Sterne ausser der Milchstrasse gehören sollen, befindlich sei (S. 128. 137. 151. 158.).

b. Kant hat schon 1755 in der Naturgeschichte des Himmels den Gedanken bestimmt vorgetragen, dass die Nebelsterne entfernte Milchstrassen sind; von Lambert ist es nicht gewiss, dass er diesen Gedanken gehabt habe.

c. Da sich die von Kant vor mehr als 30 Jahren berechnete Zeit der Achsendrehung des Saturns (6 St. 23′ 53.″) durch die Folgerungen, die Bugge aus der beobachteten Applattung des Saturns in Ansehung dieser Achsendrehung zieht (im Mittel 6 St. 5′ 30″ *)), imgleichen die Zeit, in welcher die Theile des innern Randes seines Ringes umlaufen, durch Herschels Beobachtungen (nach Kant in ungefähr 10 Stunden, nach Herschels Beobachtungen in 10 St 32′ 15″ **)) jetzt so schön zu bestätigen scheint; so erhält dadurch die Kantische Theorie von der Erzeugung des Ringes und der Erhaltung desselben nach blossen

*) Allein nach Herschels neuern Beobachtungen ist die Achsendrehung des Saturns 10 St. 16′, s. Bodens Jahrbuch für 1797. S. 249. Jahrbuch für 1798. S. 95. Nach Schröters Beobachtung wäre sie gar 11 St. 40′ 30″, Jahrbuch für 1800. S. 173.

**) Bodens Jahrbuch für 1793. S. 238.

Gesetzen der Centralkräfte, einen sehr grossen Grad der Glaubwürdigkeit.

Kant sagt in einem Schreiben vom 2. Sept. 1790: Wenn, was ich vor Kurzem in einer politischen Zeitung las, dass nehmlich Herr Herschel eine Umdrehung des Saturnringes in 10 St. 22′ 15″ entdeckt habe, von dem Theile desselben, der dem inwendigen Rande am nächsten ist, zu verstehen ist, so möchte es das, was ich vor 35 Jahren in meiner allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels annahm, nehmlich, dass sich die Theile des Ringes durch Kreisbewegung, nach Centralgesetzen (die ich Seite 87 für die des innern Randes auf 10 Stunden Umlaufszeit berechnete) freischwebend erhalten, bestätigen. Auch trifft Herschels Vorstellungsart in Ansehung der Nebelsterne, als Systeme an sich und auch in einem System untereinander, mit derjenigen, welche ich a. a. O. Seite 14. 15. damals vortrug, sehr erwünscht zusammen, und es muss ein Gedächtnissfehler des sel. Erxleben seyn, dass er in seiner Physik (1772. S. 540. und wie es in den neuern durch Lichtenberg vermehrten Ausgaben stehen geblieben ist) diesen Gedanken dem sel. Lambert zuschreibt, der ihn zuerst gehabt haben soll, da seine cosmologischen Briefe 6 Jahre später als jene meine Schrift heraus kamen, und ich auch in diesen jene Vorstellungsart bei allem Suchen gar nicht antreffen kann (Bodens Jahrbuch für 1794. S. 257. f.).

d. Die höchstwahrscheinliche Richtigkeit der Theorie der Erzeugung dieses Ringes aus dunstförmigem Stoffe, der sich nach Centralgesetzen bewegte, wirft zugleich ein sehr vortheilhaftes Licht auf die Theorie von der Entstehung der grossen Weltcörper selbst, nach eben denselben Gesetzen, nur dass ihre Wurfkraft durch den, von der allgemeinen Schwere verursachten, Fall des zerstreueten Grundstoffs, nicht durch die Achsendre-

hung des Centralcörpers, erzeugt worden; vornehmlich, wenn man (das ſind Kants eigene Worte) die durch Lichtenbergs wichtigen Beifall gewürdigte ſpätere, als Supplement zur Theorie des Himmels hinzugekommene Meinung damit verbindet: daſs nehmlich jener dunſtförmige im Weltraum verbreitete Urſtoff, der alle Materien von unendlich verſchiedener Art im elaſtiſchen Zuſtande in ſich enthielte, indem er die Weltcörper bildete, es nur dadurch that, daſs die Materien, welche von chemiſcher Affinität waren, wenn ſie in ihrem Falle nach Gravitationsgeſetzen auf einander trafen, wechſelſeitig ihre Elaſticität vernichteten, dadurch aber dichte Maſſen, und in dieſen diejenige Hitze hervorbrachten, welche in den gröſsten Weltcörpern (den Sonnen) äuſserlich mit der leuchtenden Eigenſchaft, an den kleinern aber (den Planeten) mit inwendiger Wärme verbunden iſt.

Himmelfahrt.

Als Vernunftidee, der Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinſchaft mit allen Guten (R. 191 *).). Die Himmelfahrt Chriſti kann, eben ſo wie ſeine Auferſtehung, die, als Vernunftidee, den Anfang eines andern Lebens bedeutet, zur Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft nicht genutzt werden, wodurch ſie aber, als Factum, nicht geleugnet wird. Das heiſst, ſollten beide Begebenheiten nicht als bloſse Symbole von Vernunftideen angeſehen, ſondern buchſtäblich verſtanden werden, ſo würden ſie zwar der ſinnlichen Vorſtellungsart der Menſchen, die gewohnt iſt, die Perſönlichkeit an den ſichtbaren Menſchen zu knüpfen, ſehr angemeſſen, aber doch der Vernunft in ihrem Glauben an die Zukunft ſehr läſtig ſeyn. Sie würden nehmlich vor-

ausſetzen, daſs alle Weltweſen materiell wären, und zwar nicht nur, daſs der Menſch nicht mehr dieſelbe Perſon ſei, wenn er nicht mehr denſelben Cörper oder wohl gar keinen Cörper habe, welches man den Materialismus der Perſönlichkeit des Menſchen, oder den pſychologiſchen Materialismus nennen kann; ſondern auch, daſs man in der Welt gar nicht anders als räumlich exiſtiren und gegenwärtig ſeyn könne, welches man den Materialismus der Gegenwart des Menſchen oder den kosmologiſchen Materialismus nennen kann. Der Vernunft weit günſtiger iſt die Hypotheſe, daſs ein vernünftiges Weltweſen nicht gerade materiell ſeyn müſſe, daſs folglich der Cörper todt in der Erde bleiben, und doch dieſelbe Perſon lebend vorhanden ſeyn könne, welches man den Spiritualismus der Perſönlichkeit des Menſchen, oder den pſychologiſchen Spiritualismus nennen kann; und daſs der Menſch dem Geiſte nach (in ſeiner nicht ſinnlichen Qualität) zum Sitz der Seligen gelangen kann, ohne in irgend einen Ort im unendlichen Raume, der die Erde umgiebt (und den wir auch Himmel nennen) verſetzt zu werden. Dieſe Hypotheſe des Spiritualismus iſt der Vernunft günſtiger, theils wegen der Unmöglichkeit, ſich eine denkende Materie verſtändlich zu machen, theils wegen der Zufälligkeit, der unſere Exiſtenz nach dem Tode dadurch ausgeſetzt wird, daſs ſie bloſs auf dem Zuſammenhalten eines gewiſſen Klumpens Materie in gewiſſer Form beruhen ſoll, anſtatt daſs ſie die Beharrlichkeit einer einfachen Subſtanz als auf ihre Natur gegründet denken kann. Unter der Vorausſetzung des Spiritualismus aber kann die Vernunft kein Intereſſe dabei finden, ſich in Ewigkeit mit einem Cörper zu ſchleppen, der, ſo geläutert er auch ſeyn mag, doch (wenn die Perſönlichkeit auf der Identität deſſelben beruhet,) immer aus demſelben Stoffe, der die Baſis ſeiner

Organisation ausmacht, bestehen muss, und den der Mensch selbst im Leben nie recht lieb gewonnen hat. Auch kann die Vernunft es sich nicht begreiflich machen, was die Kalkerde, woraus der Cörper besteht, im Himmel, d. i. in einer andern Weltgegend, als hier auf Erden soll, wo vermuthlich die materiellen lebenden Wesen mit andern Materien vorhanden sind, und ihre Erhaltung an andere Materien geknüpft ist (R. 191.* ff.).

2. Kant verwirft hiermit gar nicht, wie Storr (Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre §. 2. S. 4.) meint, die Auferstehung des Leibes; sondern behauptet nur, dass eine blosse Vernunftreligion von einer solchen Auferstehung und Himmelfahrt, wenn sie buchstäblich genommen werden sollten, nichts wisse, und sie weder beweisen, noch begreiflich machen könne. Storr sagt: es sei doch wirklich kein Grund vorhanden, warum wir vor einer künftigen neuen Verbindung mit einem Cörper schlechterdings eine Abneigung haben sollten; ein solcher Grund aber ist doch wohl der, dass der Cörper den Geist beschränkt, und ihn dem Gefühl der Krankheit, Schmerzen und anderer Übel unterwirft. Kant hat hier auch gar nicht entschieden, sondern nur behauptet, dass der Materialismus die Vernunft auf eine dürftige Vorstellung von der Beschaffenheit der Weltwesen einschränke, dahingegen der Spiritualismus die Aussicht der Vernunft hierüber unbeschränkt lasse, und in dieser Rücksicht den Vorzug verdiene. Noch mehr würde es mit Kants Ideen hierüber übereinstimmen, wenn man die Auferstehung für Versinnlichung der Vernunftidee einer sinnlichen Fortdauer des Menschen ansehen wollte, indem der Cörper alsdenn bloss das Symbol jeder Bedingung der sinnlichen Existenz der Weltwesen wäre, von der uns jetzt nur eine, nehmlich die Materie, bekannt ist.

Hindernifs,

impedimentum, obstaculum, *empechement, obstacle.* Was da macht, dafs eine Urfache nicht wirken kann. Man kann auch fagen, das Hindernifs ift ein Accidenz, welches von einer Subftanz gewirkt wird, und wodurch verurfacht wird, dafs ein anderes Accidenz oder eine Veränderung nicht wirklich wird. So kann etwas machen, dafs die Wahrheit lange aufgehalten und nicht ans Licht kommen kann, dies nennt man ein Hindernifs der Wahrheit. So ift das zwiefache Intereffe der Vernunft, vermöge welcher diefelbe bald auf Mannigfaltigkeit, bald auf Einheit hinarbeitet, ein folches Hindernifs der Wahrheit, weil, fo lange dies ftreitige Intereffe nicht vereinigt wird, man die Natur immer nur einfeitig betrachtet (C. 695.). So fagt man, wenn man eine Reife unterläfst, die man unternehmen will, es habe fich ein Hindernifs in den Weg gelegt, und man fei an der Reife verhindert worden. So kann Jemand an dem Guten gehindert werden. Es kann etwas ein Hindernifs des Studirens, der Genefung eines Kranken u. f. w. feyn.

2. Ein Hindernifs ift positiv, wenn es dem, was die Wirkung hervorbringen foll, gerade entgegen wirkt. So ift es ein pofitives Hindernifs der Erkenntnifs, wenn ein Widerfpruch in derfelben ift, indem derfelbe alle Vorftellung unmöglich macht, und der ganze Gegenftand der Erkenntnifs alsdann nicht einmal denkbar, gefchweige denn erkennbar ift. Gleichwohl ifts auch noch nicht genug, um etwas anzunehmen, dafs kein pofitives Hindernifs dawider ift; es mufs auch die Realität eines folchen Begriffs nachgewiefen werden. Wenn man diefes nicht kann, fo kann man das ein negatives Hindernifs der Erkenntnifs nennen (C. 701.).

Hindostanische Menschenrace,

s. Menschenrace.

Historische Erkenntnifs,

s. Erkenntnifs.

Hochmuth,

Ehrbegierde, *ambitio*, *superbia*, *ambition*. Die Bestrebung, denen Menschen, mit welchen man sich vergleicht, gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Überredung, sich dadurch auch einen innern gröfsern Werth zu verschaffen (T. 95.). Er ist der Pflicht gegen Andere gerade zuwider, und also ein Laster; denn nicht Achtung gegen das Gesetz, sondern der Neid und die Misgunst gegen die Vorzüge Anderer ist alsdann die Triebfeder dieser Bestrebung. Auch ist wohl zuweilen die Neigung, Andrer Herr zu werden, das, was uns zu derselben antreibt (T. 95.).

2. Im Lateinischen ist *superbia* noch von *ambitio* unterschieden, wie die Art von ihrer Gattung; *superbia* drückt nehmlich sehr gut das aus, was es bedeutet, die Neigung, immer oben zu schwimmen. Der Hochmuth, den der Lateiner *superbia* nennt, ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*). Er besteht darin, dafs ein Mensch dem andern ansinnet, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu schätzen (A. 237.), und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmäfsigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster (T. 144.). Wenn dieser Hochmuth, wie mehrentheils der Fall ist, an

Wahnsinn grenzt, weil er der Absicht des Hochmüthigen (wie bei einem Verrückten) gerade zuwider ist, so heisst er ein Wurm. Denn dieser Hochmuth reitzt andere Menschen vielmehr, dem Eigendünkel des Hochmüthigen auf alle Weise Abbruch zu thun, ihn zu necken, und seiner beleidigenden Thorheit wegen, durch beissende Spötterei, dem Gelächter bloss zu stellen. Man kann daher auch sagen, der Hochmuth ist eine verfehlte, ihrem eigenen Zweck entgegenhandelnde, also thörichte Ehrbegierde. Er ist eigentlich die Übertretung der Pflicht gegen sich selbst, wenn man auf den Erfolg sieht, aber die Verletzung der Pflicht gegen Andere, wenn man auf die Absicht sieht. Der Hochmüthige hat zwar die Absicht, Andere bloss zu seinen Zwecken, der Befriedigung seiner Ehrbegierde zu gebrauchen, aber sein Mittel ist dazu untauglich, denn er stösst die Menschen, die ihn in Vergleichung mit sich selbst hochachten sollen, von sich ab, und macht, dass sie ihn verachten (A. 237.). Der Hochmuth ist vom Stolz (*animus elatus*) unterschieden, denn dieser ist Ehrliebe (nicht Ehrbegierde), d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Andern nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt) (T. 144. A. 126.).

3. Der Hochmuth ist ungerecht, denn er ist gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter, denen er verächtlich zu begegnen sich berechtigt glaubt, er widerstreitet also überhaupt der schuldigen Achtung für Menschen. Er ist Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu seyn. Er ist Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand. Denn er bringt gerade das Widerspiel seines Zwecks hervor; indem dem Hochmüthigen ein jeder um desto mehr seine Achtung weigert, je bestrebter

derselbe sich darnach zeigt (T. 144. f.). Er ist daher auch das Instrument der Schelme, die seine Narrheit zu benutzen und zu gebrauchen verstehen. Denn man darf ihm nur schmeicheln, so hat man durch seine Leidenschaften über diesen Thoren Gewalt. Schmeichler, Jaherrn, die einem bedeutenden Manne gern das grosse Wort einräumen, nähren seinen ihn schwachmachenden Hochmuth, und sind die Verderber der Grossen und Mächtigen, die sich diesem Zauber hingeben (A. 137.).

4. Weniger möchte angemerkt seyn, dass der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Andern nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, dass, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun (T. 154. A. 238.).

5. Man giebt dem Spanier Schuld, dass die Empfindung der Ehre in der Regel bei ihm Hochmuth sei. Der Hochmüthige ist voll von fälschlich eingebildeten grossen Vorzügen, und bewirbt sich nicht viel um den Beifall Anderer, seine Aufführung ist steif und hochtrabend. Der Hochmuth unterscheidet sich folglich darin von der Eitelkeit, dass die letztere um Beifall buhlet, der erstere den Beifall Anderer eben nicht achtet. Von der Hoffahrt unterscheidet sich der Hochmuth dadurch, dass die erstere ein Stolz mit Eitelkeit verbunden ist. Es ist also nicht nöthig, dass ein Hoffährtiger zugleich hochmüthig sei, d. i. eine übertriebene falsche Einbildung von seinen Vorzügen habe, die ihn gegen Andere ungerecht macht. Äussert endlich ein Hochmüthiger deutliche Merkmale der Verachtung Anderer in seinem Betragen, so heisst er aufge-

blasen. Ein solcher ist in der Aufführung grob (S. II. 365. f.).

Höchste,

summum, supreme, s. Gut, höchstes. Ich merke zu jenem Artikel hier noch folgendes an: Die Pflicht schreibt uns gewisse Zwecke vor, die wir haben sollen. Das Bedürfniss giebt uns gewisse Zwecke, die wir folglich wirklich haben. Die erstern Zwecke mit einander vereinigt können wir uns als einen idealen Gegenstand unsrer Pflichtbestrebungen vorstellen, die wir Tugend nennen; die letztern Zwecke mit einander vereinigt, können wir uns als einen idealen Gegenstand vorstellen, den wir Glückseligkeit nennen; beide Gegenstände mit einander so vereinigt, dass die Tugend darin das Höchste oder die oberste Bedingung der Glückseligkeit ist, giebt einen idealen Gegenstand, der das höchste Gut heisst. Die Vereinigung jener beiden Stücke (Elemente) ist aber nur möglich unter der Voraussetzung der Wirklichkeit eines idealen Gegenstandes, welchen wir Gott oder den heiligen und allvermögenden Urheber der Welt nennen, s. Gott (K. VII.).

2. Es fragt sich, wenn ein Mensch, der das moralische Gesetz verehrt, und sich den Gedanken beifallen lässt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl durch die praktische (gesetzgebende) Vernunft geleitet erschaffen würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, dass er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, was wohl die Antwort seyn würde? Er wird gewiss wollen,

a. dass eine Welt überhaupt existire, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gute bewirkt werde;

b. diese Welt gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt (R. VIII. f.).

Höchste Vernunft, s. Vernunft.

Höchstes Wesen, s. Ideal, transscendentales.

Höflichkeit,

Politesse, *politesse*. Ein Schein der Herablassung, der Liebe einflöst (A. 44.). Sie macht sich leicht familiär (A. 298.). Die Verbeugungen (Complimente) und die ganze höfische Galanterie, samt den heissesten Freundschaftsversicherungen mit Worten, sind zwar eben nicht immer Wahrheit (Meine lieben Freunde, wie Aristoteles sagt, es giebt keinen Freund!), aber doch nicht sittlich böse, sondern erlaubt; denn

a. betrügen sie nicht, weil ein jeder weiss, wofür er sie nehmen soll. Daher kann eine Unwahrheit aus blosser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) nicht für eine Lüge gehalten werden (T. 87.).

b. leiten diese anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hin (A. 44.).

2. Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Geld nimmt. — Es ist doch aber besser, Scheidemünze als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Geld umgesetzt werden. Sie für lauter Spielmarken auszugeben, die gar keinen Werth haben, ist ein

an der Menschheit (Persönlichkeit des Menschen) verübter Hochverrath. Selbst der Schein des Guten an Andern muss uns werth seyn; weil aus diesem Spiel mit Vorstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann. Nur der Schein des Guten in uns selbst muss ohne Verschonen weggewischt und der Schleier abgerissen werden, weil dieser Schein betrügt (A. 45.).

3. Die Französische Nation ist höflich, vornehmlich gegen den Fremden, der sie besucht, wenn es gleich jetzt bei ihnen ausser der Mode ist, höfisch zu seyn. Die Ursache mag wohl darin liegen, dass es für ihren Geschmack Bedürfniss ist, sich mitzutheilen, nicht aber darin, dass sie ein Interesse dabei haben. Da dieser Geschmack vorzüglich den Umgang mit der weiblichen grossen Welt angeht, so ist die Damensprache zur allgemeinen Sprache derselben geworden. Es ist überhaupt nicht zu streiten, dass eine Neigung solcher Art auch auf Willfährigkeit in Dienstleistungen, hülfreiches Wohlwollen und allmählich auf allgemeine Menschenliebe nach Grundsätzen Einfluss haben und ein solches Volk im Ganzen liebenswürdig machen müsse (A. 301. f.).

Hölle,

infernus, orcus, enfer. Diesen Namen führt die Idee vom höchsten Elend. Es hat das Wort höchstes hier beide Bedeutungen (s. Gut, höchstes), Hölle ist nehmlich das oberste, oder auch als der Glückseligkeit entgegengesetzt, folglich am andern Ende, das unterste und das vollendete Elende. Da für Thiere mit warmen Blut ein hoher Grad der Hitze und der Kälte gleich viel Elend verursacht, so dachten sich daher die in der Cultur noch nicht weit vorgeschrittenen Bewohner des heissen Him-

melsstriches das höchste Elend der Lasterhaften in der Erreichung des höchsten Übels (welches dem höchsten Gut entgegengesetzt ist,) als die gröfste Hitze (Feuer- und Schwefelpful), und die Bewohner des kalten Himmelsstrichs als die gröfste Kälte; obwohl auch die erstern sichs zuweilen als eine äufserste Finsternifs, ohne alles Licht und Wärme vorstellten, wo Heulen und Zähnklappen ist.

Hoffnung,

spes, esperance. Die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines Glücks, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (O. 108.). Es ist ein Affect, und zwar ein aus Lust und Unlust gemischter, und hat wie jeder Affect Grade; der höchste Grad derselben ist, wenn das Gemüth durch die unerwartete Eröffnung der Aussicht in ein nicht auszumessendes Glück sich der Hoffnung ganz überläfst. Dann steigt der Affect bis zum Ersticken, und tödtet (A. 209.). Die Hoffnung eines künftigen Lebens heifst also, die Lust über die zukünftige Theilwerdung eines bessern Zustandes nach dem Tode, und die Unlust über den noch gegenwärtigen Mangel desselben (C. 781.).

Homogeneität,

Einhelligkeit, s. Gleichartigkeit. Ich will hier nur noch folgendes, was in dem angeführten Artikel übergangen worden, hinzusetzen.

1. Es ist ein logisches Princip: dafs, wenn einzelne Dinge auch noch so mannigfaltig sind, sie darum dennoch von einerlei Art sind; dafs, wenn es auch noch so mancherlei Ar-

ten der Dinge giebt, sie darum doch zusammen nur wenige Gattungen ausmachen, welche zusammen wieder nur noch weniger höhere Geschlechter bilden; dass also für alle mögliche Erfahrungsbegriffe eine gewisse systematische Einheit müsse gesucht werden, in so fern diese Begriffe von höhern und allgemeinern Begriffen können abgeleitet werden (C. 679. f. M. I, 801.), s. Gleichartigkeit, 1.

2. Dass aber diese Einhelligkeit oder Homogeneität auch in der Natur angetroffen werde, soll die Regel ausdrücken: dass man die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen müsse, (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Durch diese Regel wird gesagt: dass die Natur der Dinge selbst zur Vernunfteinheit Stoff darbiete, und die anscheinende unendliche Verschiedenheit dürfe uns nicht abhalten, alle Mannigfaltigkeit als durch mehrere Bestimmung von wenigen Grundeigenschaften zu betrachten. Man ist zu aller Zeit dieser Idee von Einheit alles Mannigfaltigen so eifrig nachgegangen, dass man eher Ursache gefunden, die Begierde nach ihr zu mäſsigen, als sie aufzumuntern. So führten die Scheidekünstler alle Salze auf sauere und laugenhafte zurück, und versuchten sogar, auch diesen Unterschied bloss als eine verschiedene Aeusserung eines und desselben Grundstoffs anzusehen. So hat man die mancherlei Arten von Erden auf zwei zu bringen gesucht, und zuletzt ein gemeinschaftliches Princip für sie und die Salze vermuthet. Dies ist nun nicht etwa bloss ein ökonomischer Handgriff der Vernunft, oder ein hypothetischer Versuch; sondern Jedermann setzt wirklich voraus, dass dies eine von der Vernunft gebotene Einheit sei (C. 680. f. M. I. 802.), s. übrigens Gleichartigkeit, 1. ff.

3. Dies ist also ein Princip, durch welches die Vernunft dem Verstande sein Feld zur Hervorbrin-

gung der Erfahrungserkenntnifs vorbereitet, und welches man das Princip der Gleichartigkeit oder der Homogeneität des Mannigfaltigen unter höhern Gattungen, oder der Homogeneität der Formen nennen kann (C. 685. f.). Man kann sich die systematische Einheit unter diesem logischen Princip auf folgende Art sinnlich machen. Man kann einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der seinen Horizont (Gesichtskreis) hat, innerhalb welches alle die unter ihm gehörigen Individua oder einzelnen Dinge gehören. Aber zu verschiedenen Horizonten, d. i. Gattungen, läfst sich ein gemeinschaftlicher Horizont denken, oder eine höhere Gattung u. s. f. bis zur höchsten (C. 686. f.).

4. Zu diesem höchsten Standpuncte führt uns nun das Gesetz der Homogeneität, welches also alle Begriffe in einem ihnen allen gemeinschaftlichen Horizont vereinigt. Aus der Voraussetzung dieses allgemeinen Gesichtskreises entspringt nun der Grundsatz: *non datur vacuum formarum*, d. i. es giebt nicht verschiedene ursprüngliche und erste Gattungen. Die Gattungen sind nicht gleichsam isolirt und von einander (durch leeren Zwischenraum) getrennt, sondern alle mannigfaltige Gattungen sind nur Abtheilungen einer einzigen obersten und allgemeinen Gattung (C. 687.). Dieses Gesetz verhütet also die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglichen Gattungen, und empfiehlt Gleichartigkeit (C. 688.). Es erklärt folglich die Sparsamkeit der Grundursachen für vernunftmäfsig und der Natur angemessen (C. 689.).

5. Diese Einheit der Arten ist also eine Idee, die als solche im höchsten Grade ihrer Vollständigkeit genommen werden mufs. Die Vernunft sucht nehmlich diese Einheit nach Ideen, sie geht folglich viel weiter, als Erfahrung reichen kann.

Horizont,

Gesichtskreis, *horizon*, *horizon*. Die Ebne, und auch der Umkreis derselben, welche das Auge aus ihrem Mittelpunct übersehen kann. Eigentlich nennt man dies den scheinbaren Horizont, und es ist nichts anders als der Theil der Oberfläche der Erde, welche der Himmel durch einen Kreis zu begrenzen scheint; auch kann man diesen Kreis selbst darunter verstehen, der für das Auge die Grenze macht.

2. Hieraus wird man sich nun erklären können, was Kant meint, wenn er sagt: Man kann einen jeden Begriff als einen Punct ansehen, der, als der Standpunct eines Zuschauers (der Mittelpunct, wo sich das Auge befindet) seinen Horizont hat. Er verstehet unter diesem Horizont eines Begriffs eine Menge von Dingen, die aus demselben können vorgestellet und überschauet werden (C. 686.), s. Homogeneität, 3. Eben so wird man aus 1. einsehen, was Kant darunter versteht, wenn er sagt: der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntniss oder für den Menschen erkennbaren Dinge scheint uns eine ebene Fläche zu seyn, die ihren scheinbaren Horizont hat, nehmlich das, was den ganzen Umfang derselben befasset. Wir können dies den allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntniss nennen, zum Unterschiede von dem Privathorizont jedes einzelnen Menschen. Diesen allgemeinen Horizont der menschlichen Erkenntniss (Umkreis der Ebne) empirisch zu erreichen, ist unmöglich, ihn *a priori* zu bestimmen, dazu waren bisher alle Versuche vergeblich; und doch gehen alle Fragen der reinen Vernunft immer auf das, was ausserhalb dieses Horizonts oder in seiner Grenzlinie liegen möge, s. Hume (C. 787. f. M. I, 908.). Dies hat nun Kant durch seine Critik der reinen

Vernunft geleiftet, und gezeigt, dafs nur Gegenftände möglicher Erfahrung innerhalb des allgemeinen Horizonts menfchlicher Erkenntnifs liegen.

Hofpitalität,

Wirthbarkeit, *hofpitalitas*, *hofpitalité*. Das Recht eines Fremdlings, feiner Ankunft auf dem Boden eines Andern wegen von diefem nicht feindfelig behandelt zu werden (F. 40.). Der Eigenthümer kann den Fremdling abweifen, wenn es ohne feinen Untergang gefchehen kann; darf ihm aber nicht feindlich begegnen, fo länge er fich auf feinem Platze friedlich verhält (F. 40.).

Hoftilität,

hoftilitas, *hoftilité*. Die immerwährende wirkliche Befehdung (K. 216.). Obgleich der Name eigentlich eine wirkliche Feindfeligkeit bedeutet, fo wird doch hier nur der gerüftete Zuftand des einen Staats gegen den andern darunter verftanden, d. i. der Zuftand, der es möglich macht, den andern Staat jeden Augenblick feindlich zu behandeln. Dies äufsere Verhältnifs der Staaten gegen einander ift das eines nichtrechtlichen Zuftandes, denn fie verhalten fich gegen einander wie gefetzlofe Wilde (K. 216.), f. Friede.

Humaniora,

f. Humanität.

Humanität,

Menfchlichkeit, Umgänglichkeit, *humanitas*, *humanité*. Das allgemeine Theil-

nehmungsgefühl und das Vermögen, sich innigst und allgemein mittheilen zu können (U. 262.). Sie macht die Befriedigung des regen Triebes zur gesetzlichen Geselligkeit möglich; und dazu muſste die Kunst der wechselseitigen Mittheilung der Ideen des ausgebildetesten Theils der Menschen mit dem rohern erfunden werden, welche Kunst man daher die *Humaniora* zu nennen pflegt. Durch sie cultivirt man die Gemüthskräfte, welches die Propädeutik (Vorübung) zu aller schönen Kunst ist (U. 262. M. II, 780.).

2. Schwerlich wird ein späteres Zeitalter die ältern Muster der Humaniora entbehrlich machen, weil es der Natur immer weniger nahe seyn wird, und endlich kaum im Stande seyn möchte, ohne bleibende Beispiele sich von der glücklichen Vereinigung des gesetzlichen Zwanges der höchsten Cultur mit der Kraft und Richtigkeit der ihren eigenen Werth fühlenden freien Natur einen Begriff zu machen (U. 263. M. II, 781.).

3. Kant erklärt auch die Humanität so, sie sei die Denkungsart der Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im Umgange (A. 244.). Man siehet leicht, daſs diese Erklärung mit der ersten (in 1.) übereinstimmt. Nur daſs in 1. die natürliche Fähigkeit und hier ein Grundsatz verstanden wird, und also die Humanität im erstern Sinne sich von der in der letztern Bedeutung unterscheidet, wie das natürliche Gefühl des Mitleids von der Tugend des Mitleids. Es kommt bei der Humanität in der letztern Bedeutung gar nicht auf den Grad des Wohllebens an, denn da fordert der eine viel, der andre wenig, was ihm dazu erforderlich zu seyn dünkt, sondern nur auf die Art des Verhältnisses, wie die Neigung zum Wohlleben durch das Gesetz der Tugend eingeschränkt werden soll (A. 244. f.).

4. Die Umgänglichkeit (Humanität im letztern Sinne des Worts) ist also auch eine Tugend, aber die Umgangsneigung (Humanität im erstern Sinne des Worts) wird oft zur Leidenschaft. Wenn aber gar der gesellschaftliche Genuss prahlerisch, durch Verschwendung, erhöhet wird, so hört diese falsche Umgänglichkeit auf Tugend zu seyn, und ist ein Wohlleben, welches der Humanität Abbruch thut (A. 245.).

5. Die Humanität oder Menschlichkeit ist also auch eine besondere, obzwar bedingte (unvollkommene) Pflicht, und bestehet in dem Grundsatz, die sinnlichen Gefühle der Mitfreude und des Mitleids als Mittel zur Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen (T. 130.). Man kann sie als das Vermögen und der Wille, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen, die sittliche Humanität (*humanitas practica*) nennen. Jene Empfänglichkeit aber für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzes kann die sinnliche Humanität (*humanitas ästhetica*) genannt werden. Die erstere ist folglich frei, und wird daher theilnehmend genannt (*communio sentiendi liberalis*), und gründet sich auf praktische (gesetzgebende) Vernunft. Die zweite ist nicht frei, und kann mittheilend (*communio sentiendi illiberalis*, *servilis*) (wie die Wärme oder ansteckende Krankheiten), auch Mitleidenschaft heissen; weil sie sich natürlicher Weise unter nebeneinander lebende Menschen verbreitet. Nur zu der freien Humanität giebt es Verbindlichkeit (T. 130.). Wenn der Weise des Stoikers sagt, ich wünsche mir einen Freund, nicht der mir in Armuth u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne, so war das eine Äusserung der sittlichen Humanität; wenn er

aber von dem Zustande seines Freundes, der nicht zu retten ist, sagt, was gehts mich an, so verwirft er, der Meister seiner Affecten, die sinnliche Humanität als Mitleidenschaft (T. 130. f.). Es kann auch in der That nicht Pflicht seyn, aus dem Gefühl des Mitleids wohl zu thun, weil das eine Pflicht wäre, die Übel in der Welt zu vermehren, da ausser dem Leidenden auch der Mitleidende Schmerz empfinden würde. Dies würde überdem eine Pflicht der Barmherzigkeit seyn, d. i. des Wohlthuns gegen den Unwürdigen; denn der Barmherzige übernähme dann freiwillig, also ein nicht verschuldetes Leiden, um eines Andern willen, dem die Weltregierung dieses Leiden auflegt, der es folglich nicht freiwillig übernähme, folglich in diesem Verhältnisse, zumal da er nicht von aller moralischen Schuld frei ist, als ein Schuldiger zu betrachten wäre. Es gebührt aber keinem Menschen, weil keiner frei von Schuld ist, sich in diesem Verhältnisse gegen andere, als leidend für Unwürdige, zu betrachten (T. 131.).

6. Da aber die thätige Theilnehmung an dem Schicksale Anderer Pflicht ist, so ist auch alles Pflicht, was die Ausübung jener Pflicht befördern kann. Was um einer andern Pflicht willen Pflicht ist, heisst eine indirecte Pflicht, folglich ist es indirecte Pflicht, die sinnliche Humanität in Beziehung auf Mitleid in uns zu cultiviren. So ist es aus diesem Grunde Pflicht, die Armenhäuser u. s. w. zu besuchen (T. 131. f.).

7. Es kann nun auch die Frage seyn, wie wir die sinnliche Humanität auch in Beziehung auf Mitfreude cultiviren, um dadurch die Ausübung der sittlichen Humanität zu befördern. Durch Musik und Tanz kann es nicht geschehen, denn diese befördern nicht die Mittheilung, weil die Gesellschaft dabei sprachlos ist; durch Spiel eben so wenig, und aus eben dem Grunde, denn

die wenigen dazu nöthigen Worte begründen keine Converſation, und der dabei als Grundſatz angenommene Egoismus wird ſchwerlich die Vereinigung der Tugend mit dem geſelligen Wohlleben befördern, die dem Egoismus ſo entgegen iſt (A. 245.). Am beſten ſcheint noch eine gute Mahlzeit in guter (und wenn es ſeyn kann abwechſelnder) Geſellſchaft zum Wohlleben zuſammen zu ſtimmen, die nicht über die Zahl der Muſen und nicht unter die der Muſen ſeyn darf (A. 245.). Es giebt aber hierüber gewiſſe Geſetze der verfeinerten Menſchheit, welche die Geſelligkeit befördern. So muſs nichts von dem, was von einem indiſcreten Tiſchgenoſſen zum Nachtheil eines Abweſenden geſprochen wird, auſſer dieſer Geſellſchaft nachgeplaudert werden (A. 247.). Denn das Zuſammenſpeiſen an Einem Tiſche iſt gleichſam als die Förmlichkeit eines Vertrags der Sicherheit vor aller Nachſtellung anzuſehen (A. 248.). Allein zu eſſen (*ſolipſismus convictorii*) iſt für einen philoſophirenden Gelehrten ungeſund, und (vornehmlich wenn es gar einſames Schwelgen wird) Exhauſtation (erſchöpfende Arbeit). Der genieſsende Menſch verliert allmählig die Munterkeit. Die Unterredung bei einer vollen Tafel geht durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räſonniren und 3) Scherzen (A. 249.). Die Regeln eines geſchmackvollen Gaſtmals aber, das die Gäſte animirt, ſind:

a. Wahl eines Stoffs zur Unterredung, der alle intereſſirt;

b. Keine tödtliche Stille, ſondern nur augenblickliche Pauſe in der Unterredung;

c. Nicht von einer Materie der Unterredung zu der andern abzuſpringen;

d. Keine Rechthaberei entſtehen oder dauern zu laſſen;

e. Sich keinen ſchreihalſigen oder arroganten Ton zu erlauben (A. 250.).

Der Purismus des Cynikers und die Fleiſchestödtung des Anachoreten können auf Humanität nicht Anſpruch machen (A. 252.).

Hume.

David Hume, wirklicher Legationsſecretär und Engliſcher *Chargé d'affaires* zu Paris, zuletzt privatiſirender Gelehrter zu Edinburg, war den 6ten April 1711 zu Edinburg, der Hauptſtadt Schottlands, gebohren. Sein Vater war ein Schottiſcher Laird. Er wollte ſich erſt 1734 zu Briſtol der Handlung widmen, aber er fand, daſs er ſich dazu durchaus nicht ſchickte. Daher begab er ſich nach Frankreich, wo er mit geringern Koſten von ſeinem kleinen Vermögen leben und ſich ganz der Philoſophie und alten Literatur widmen konnte. Er verlebte hier drei vergnügte Jahre meiſt auf Landhäuſern, zuerſt bei Rheims, alsdann bei la Fleche in Anjou. Im Jahr 1737 kehrte er nach London zurück. Von hier ging er wieder nach Frankreich aufs Land. Im Jahr 1745 wurde er Geſellſchafter des Marquis von Analdale. Im folgenden Jahr war er als Secretär des General Saint - Clair bei der Landung auf der Küſte von Frankreich. In eben dieſem Jahre meldete er ſich zur Lehrſtelle der Moralphiloſophie zu Edinburg, nach Pringles Tode; aber Beattie erhielt ſie. Der General St. Clair nahm ihn 1747 als Secretär und Aide de Camp auf einer militäriſchen Ambaſſade mit nach Wien und Turin. Er begab ſich ſodann 1749 nach Schottland, und lebte zwei Jahre mit ſeinem Bruder auf deſſen Landhauſe.

2. Hume nahm hierauf eine Bibliothekarsſtelle zu Edinburg an. Seine Geſchichte von Eng-

land machte die Regierung auf ihn aufmerksam, und Lord Bute verschaffte ihm eine beträchtliche Pension vom Hofe. Im Jahr 1763. nahm ihn der Graf von Hertford als Legationssecretär mit nach Frankreich. Zu Paris fand er eine Aufnahme, die nur mit der Aufnahme Voltaires daselbst verglichen werden kann. Seine Schriften waren lange daselbst bewundert worden. Hume's Name, seine Grundsätze, seine Geschichte waren damals in der Mode. Er wurde von Leuten aus allen Ständen geschmeichelt. Die Damen überhäuften ihn mit ihren Gunstbezeugungen. Er ward in alle Gesellschaften gebeten und war der Gegenstand der allgemeinen Unterhaltung. Im Jahr 1765 ward er zum wirklichen Legationssecretär ernannt. Nachdem Lord Hertford zum Vicekönig von Irland erhoben war, blieb Hume als *Chargé d'affaires* zu Paris. Während seines Aufenthalts daselbst entstand seine erste Bekanntschaft mit Jean Jaques Rousseau, den er im Jahr 1766 mit nach England nahm. Hume überhäufte ihn mit Freundschaft und Güte, und verschaffte ihm eine Pension vom König von England, um ihn destomehr an sein zweites Vaterland zu fesseln und ihm daselbst eine unabhängige Existenz zu geben. Die Freundschaft dauerte nicht lange. Rousseaus und Humes Charakter waren zu sehr von einander verschieden. Rousseau fand in des launigen und heitern Engländers Scherzen Beleidigungen. Es erfolgte eine gänzliche Trennung. Im Jahr 1767 wurde Hume Unter - Staats - Secretär; aber im Jahr 1769 zog er sich nach Edinburg zurück. Er war reich geworden, denn er hatte 1000 Pfund Renten. Im Frühling 1775 wurde er von einem Übel in den Eingeweiden befallen, das er im folgenden Jahr für tödtlich hielt. Das Übel wurde immer schlimmer. Man rieth ihm eine Reise nach London, die auch anfänglich gute Dienste zu thun schien. Er brauchte sodann den Brunnen zu Bath mit Erfolg. Aber bald kamen die Symp-

tomen wieder mit ihrer gewöhnlichen Heftigkeit, und Hume reisete nach Edinburg zurück, und gab den folgenden Tag nach seiner Ankunft daselbst seinen Freunden, unter welchen Ferguson, Home und Blair waren, eine Art von Abschiedsmahlzeit. Der Tod nahete sich sichtbar und regelmäfsig — man sahe ihn langsam sterben. Aber seine Heiterkeit verminderte sich nicht. Er starb den 23ten August 1776.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er sein philosophisches System, in sehr subtilen skeptischen Untersuchungen und in einem dennoch sehr anlockenden, unnachahmlich schönem Vortrage (Pr. 18. 36. C. 884.), aufstellte, sind:

A Treatise of human nature being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. London 1739. 40. III. Vol.

Seine Untersuchungen in diesem Werke sind sichtbar durch die Systeme des Locke und Berkeley veranlafst worden. Er wählte, wie diese seine Vorgänger, den empirischen Weg, und wurde dadurch auf einen philosophischen Skepticismus geleitet, den er sehr consequent und angenehm vorträgt. In dem ersten Bande handelt er vom menschlichen Verstande, im zweiten von den Gemüthsbewegungen und Leidenschaften, im dritten von der Moral. Dies Werk ist jetzt in England sehr selten, und wird daselbst zu einem hohen Preise verkauft. Jakob hat es durch seine Übersetzung in Deutschland bekannter gemacht, unter dem Titel: David Hume über die menschliche Natur, aus dem Englischen, nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von L. H. Jakob, 3 Bde. Halle 1790 — 92.

Essays moral and political. P. I. Edinburg 1742. 8.

Er spricht in diesen Versuchen, unter andern, von dem Ursprunge und den ersten Principien einer Regierung, von bürgerlicher Freiheit, von der Würde und Schwäche der menschlichen Natur, von der Delicatesse des Geschmacks und der Leidenschaft, vom Aberglauben und Enthusiasmus, von Beredsamkeit, von der Denkart des Epikuräers, Stoikers, Platonikers und Skeptikers, von Polygamie und Ehescheidung, von Nationalcharaktern und von der Regel des Geschmacks. Französisch, Amsterdam 1758, 12. 2te Aufl. 1764.

Philosophical Essays concerning human Understanding. London 1748. 8.

In diesem Werke hat Hume den ersten Theil seines Tractats über die menschliche Natur ganz neu umgearbeitet, und ihn in mehrere kleinere Versuche vertheilt, dem Stil mehr classische Vollkommenheit, dem Räsonnement mehr Schärfe und Consequenz gegeben und das Ganze abgekürzt. Französisch, Amsterdam 1758. 12. 2te Aufl. 1761. Deutsch unter dem Titel: David Hume's Untersuchung über den menschlichen Verstand, neu übersetzt von M. W. G. Tennemann, nebst einer Abhandlung über den philosophischen Skepticismus, von Reinhold. Jena, 1793. 8.

Political Discourses. Edinburg 1752. 8.

Es ist eigentlich der zweite Theil seiner *Essays moral and political.* Unter andern untersuchte er hierin das Geld und den gesellschaftlichen Grundvertrag. Französisch, Amsterdam 1754. 12.

Inquiry concerning the Principles of Moral. London, 1752. 8.

Dies ist eigentlich der zweite Theil seines Tractats über die menschliche Natur. Französisch, Amsterdam, 1760. 12. Hume erklärte selbst diese für die beste von allen seinen Schriften.

Four dissertations. 1. *The natural History of Religion.* 2. *Of the Passions.* 3. *Of Tragedy.* 4. *Of the Standard of Taste.* London, 1757. 8.

In der natürlichen Geschichte der Religion machte Hume seine Religionszweifel bekannt. Französich, Amsterdam, 1759. 12. 2. Bände. Deutsch, von Resewitz, unter dem Titel: Vier Abhandlungen. 1) Die natürliche Geschichte der Religion. 2) Von den Leidenschaften. 3) Vom Trauerspiele. 4) Von der Grundregel des Geschmacks; von David Hume. Quedlinburg und Leipzig 1759. 8. Ich habe überall die französische Übersetzung benutzt.

Nach seinem Tode kamen noch heraus:

The Life of D. Hume written by himself. London 1777. 8. und

Dialogues concerning the Natural Religion. London 1779. 8. Deutsch, von Platner. Leipzig, 1781. 8.

Die meisten Leser fanden in dieser Schrift den Atheismus, aber der Zweck derselben ist offenbar skeptisch.

Essays on suicide and the immortality of the soul, by D. Hume — A new edition. London, 1789.

Dies Werk ist von Hume, er hat es aber nie anerkannt und in seine Werke aufgenommen.

Humes Versuche sind ins Deutsche übersetzt, unter dem Titel: Vermischte Schriften, 4 Theile, Leipzig, 1755. 1756. 1766.

4. Von diesem Hume sagt nun Kant (Pr 7.): „Seit Lockes und Leibnitzens Versuchen, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit die Geschichte derselben reicht, hat sich keine Begebenheit zugetragen, die in Ansehung des Schicksals dieser Wissenschaft hätte entscheidender werden können, als der Angriff, den David Hume auf dieselbe machte. Er brachte kein Licht in diese Art von Erkenntniss, aber er schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrössert worden. Ich habe schon im Artikel: *a priori* 9. u. 10. gezeigt, dass Hume alle Erkenntniss *a priori* leugnet. Der Artikel: Dependenz, 3. enthält Humes ganze Gedankenfolge über den empirischen Ursprung der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, s. auch Gewohnheit.

5. Hätte Hume recht, dass es überhaupt keine Erkenntniss *a priori* gebe, so wäre der Empirismus die einzige Quelle der Principien, und es gäbe gar keine Metaphysik oder Wissenschaft solcher Erkenntnisse *a priori*, die nicht, wie die Logik, die blosse Form zu denken, sondern einen gewissen *a priori* entspringenden Inhalt, also Gegenstände *a priori*, betreffen. Gleichwohl nannte Hume diese seine alle Metaphysik zerstörende Philosophie selbst Metaphysik, und legte ihr einen hohen Werth bei. Er zog sie sogar nebst der Moral der Mathematik und Naturwissenschaft weit vor. Der scharfsinnige Mann sahe aber hier bloss auf den negativen Nutzen, den solche Untersuchungen nothwendig haben müssten. Dieser besteht nehmlich darin, dass die übertriebenen Ansprüche der speculativen Vernunft durch sie gemässigt, und so die vielen endlosen und zur Verfolgung Anderer reizenden Streitigkeiten, die das Men-

schengeschlecht verwirren, gänzlich aufgehoben werden. Aber er verlor darüber den positiven Schaden aus den Augen, der daraus entspringt, wenn der Vernunft die wichtigsten Aussichten (auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) genommen werden, nach denen allein sie dem Willen das höchste Ziel seiner Bestrebungen (Tugend und Glückseligkeit) ausstecken kann (P. 9.*) 26. 95. 98. M. I, 176.).

Ferner bedachte Hume nicht, dass daraus der härteste Skepticismus auch in Ansehung der ganzen Naturwissenschaft entsteht. Denn wir können nach seinen Grundsätzen niemals aus gegebenen Bestimmungen der Dinge, in so fern sie existiren, auf eine Folge schliessen, weil dazu die Nothwendigkeit in der Verknüpfung der Ursache mit ihrer Wirkung erforderlich wäre, welche Hume von dieser Verknüpfung leugnete. Ja bei keiner Begebenheit könnte man sagen, es müsse etwas vor ihr vorhergegangen seyn, worauf sie nothwendig folgte, d. i. sie müsse eine Ursache haben. Dieses gründet aber den Skepticismus aufs festeste und macht ihn unwiderleglich (P. 88. ff. M. II., 235.).

Die reine Mathematik war so lange noch gut weggekommen, weil Hume sich einbildete, dass sie nur darum *a priori* seyn könne, weil sie auf dem Satze des Widerspruchs beruhe. Ihre Natur, und so zu reden ihre Staatsverfassung, gründe sich nehmlich auf ganz andere Principien, als andere seyn sollende Erkenntnisse *a priori*. Er theilte noch nicht so förmlich und allgemein als Kant alle Sätze in synthetische und analytische ab (s. Analytisches Urtheil und Mathematik), er wusste von diesen Benennungen noch nichts. Allein er macht doch einen solchen Unterschied unter den Erkenntnissen *a priori*, dass es eben so viel ist, als ob er gesagt hätte, Mathematik enthält bloss analytische Sätze *a priori*.

Nun irrte er hierin gar sehr, und dieser Irrthum hatte auf seinen ganzen Begriff entscheidend nachtheilige Folgen. Denn wäre das von ihm nicht geschehen, so hätte er seine Frage, wegen des Ursprungs synthetischer Urtheile *a priori*, auch auf die Mathematik ausgedehnt. Alsdann aber hätte er seine metaphysischen Sätze keinesweges auf blosse Erfahrung gründen können, weil er sonst die Axiomen der Mathematik ebenfalls der Erfahrung und damit dem Skepticismus hätte unterwerfen müssen, welches zu thun er viel zu viel Einsicht hatte. Und so wäre der scharfsinnige Mann in Betrachtungen gezogen worden, die denjenigen hätten ähnlich werden müssen, mit welchen sich Kant beschäftigt hat (Pr. 34. ff. M. II. 177. 236. P. 27. 90. ff. C. 128.).

6. So übereilt und unrichtig auch Humes Folgerung (alle vorgeblich *a priori* bestehende Erkenntnisse wären nichts als falschgestempelte gemeine Erfahrungen), so war sie doch wenigstens auf Untersuchung gegründet. Diese Untersuchung aber wäre es wohl werth gewesen, dass sich die guten Köpfe seiner Zeit vereinigt hätten, seine Aufgabe (wie Erkenntniss *a priori* möglich sei) glücklicher aufzulösen. Das würde gewiss eine gänzliche Reform der Metaphysik hervorgebracht haben (Pr. 9. f.).

7. Allein das der Metaphysik von jeher ungünstige Schicksal wollte, dass er von keinem verstanden wurde. Seine berühmtesten Gegner waren Reid, Oswald, Beattie und Priestley.

a. D. Thomas Reid hat folgende Schriften herausgegeben:

Inquiry into the human mind on the principles of common sense 3. edit. London, 1769. 8.

Essays on the intellectual powers of man, Edinburgh, 1785. 4.

Essays on the active powers of mon, Edinburgh, 1788. 4.

Die erste Schrift ist Leipzig 1782. gut und mit einer lesenswerthen Vorrede übersetzt. Er stellte gewisse von der Erfahrung unabhängige Principien in der menschlichen Seele auf, nach welchen der menschliche Verstand sowohl bei dem schärfsten Denken, als auch bei den gewöhnlichsten Urtheilen des gemeinen Lebens verfahre. Diese Principien schildert er als instinctartig, und nennt sie zusammengenommen den gemeinen Menschenverstand. Er beschuldigt die Descartes und Malebranche, die Locke und Berkeley und am meisten Hume, dass sie dem gemeinen Menschenverstande einen öffentlichen Krieg angekündigt hätten, wodurch sie ihn wohl eine Zeitlang hätten in Verwirrung bringen, aber unmöglich besiegen können. Reid sucht den Grund des Übels in der Lehre von den Ideen (s. *A priori* 10.). Er leugnet, was Locke, Berkeley und Hume behauptet hatten, dass jeder Gegenstand unsers Denkens (den jene Philosophen Idee nennen) eine Copie von einem erhaltenen Eindruck sei. Auch er unterscheidet Ideen, Sensationen oder Eindrücke, und Objecte, von denen die Sensationen Zeichen seien. Aber er behauptet, dass gewisse Vorstellungen mit dem Glauben an die Existenz der Objecte, auf welche sie sich beziehen, unzertrennlich verbunden seien. Eine gegenwärtige Sensation bringe also den Glauben an die gegenwärtige Existenz eines Objects, und das Gedächtniss den Glauben an eine vergangene Existenz hervor. Diejenigen Vorstellungen, welche die Einbildungskraft erzeugt, seien mit gar keinem Glauben verbunden. Dieser Glaube sei ein simpler Actus der Seele, der eben so wenig erklärt werden könne, als was

Sehen und Hören ist, und warum wirs glauben, daſs zweimal zwei vier ist. Er sei einmal in unſerer Natur gegründet, eben ſowohl als andere urſprüngliche Gattungen von Evidenzen, die nicht von einander abhängen, nicht in einander aufgelöſet werden können. Für oder wider ſolche Evidenzen mit Vernunftgründen zu ſtreiten, ſei ungereimt. Es ſeien erſte Principien, die nicht in das Gebiet der Vernunft, ſondern des gemeinen Menſchenverſtandes gehören. Eben ſo werden alle Menſchen durch die Einrichtung ihrer Natur gedrungen, an ein empfindendes und denkendes Weſen oder an einen Geiſt zu glauben, der fortfährt, ein und daſſelbe Ich zu ſeyn, wenn auch alle ſeine Ideen und Eindrücke verändert werden. Niemand weiſs, wie er zu dieſem Begriffe gekommen iſt, er geht vor allem Räſonnement, vor aller Erfahrung, vor allem Unterrichte voran, und wir können uns auch durchaus nicht von demſelben losmachen. Die verſchiedenen Gattungen von Gerüchen, von Tönen, von Geſchmack und gewiſſe Affectionen des Sehnervens erregen die ihnen eigenthümlichen Senſationen, die mit dem Glauben an äuſsere Exiſtenz verbunden ſind. Eine harte Subſtanz erzeugt die Senſation der Härte und den Glauben an etwas Hartes. Der Unterſchied zwiſchen *qualitatibus primariis* (den Eigenſchaften der erſten Gattung) und *ſecundariis* (den Eigenſchaften der zweiten Gattung, ſ. Berkley 4. I., d.) der Cörper iſt in unſerer Natur gegründet. Die *primariae* werden bei den *ſecundariis* vorausgeſetzt. Wie die Vorſtellungen von jenen in uns kommen, dies iſt uns unerklärlich. Sie beziehen ſich auf keine beſtimmte Senſation, noch auf eine beſtimmte Operation unſerer Seele — ſie ſind das Werk der Natur.

b. D. Jakob Beattie, Profeſſor der Philoſophie und Logik auf der Univerſität zu Aberdeen, gab heraus:

Essays on the nature and immutability of truth. 5. Edit. London, 1774. Deutsch, Leipzig, 1777. und in seinen Werken, 2. Bde. Leipzig, 1779. u. 80.

Er geht von denselben Grundsätzen mit Reid aus, von gewissen instinctartigen Principien der Wahrheit im Menschen. Beattie und Hume waren Feinde, der erste fand aber auch in Grossbritanien einen sehr grossen Beifall unter Personen aus allen Ständen. Er betrachtete den gemeinen Menschenverstand als eine besondere Art von Instinct. Es ist nach ihm unmöglich, Jemand die besondere Empfindung mitzutheilen, welche die Operation dieses Vermögens begleitet, wenn ihm die Natur solche verweigert hat. Er macht den gemeinen Menschenverstand auch zur Regel der moralischen Verbindlichkeit, und schliesst nicht undeutlich alle Operationen der Vernunft dabei aus. Er baut die Hoffnung eines zukünftigen Lebens zuletzt auf eben das Princip des gemeinen Menschenverstandes (*common sense*), auf welchem bei ihm alle Wahrheit und Gewissheit beruhet. Auf eben diesem Fundamente ruht bei ihm die moralische Freiheit.

c. Oswald gab heraus:

An appeal to common sense in behalf of religion Vol. I. Edinburgh, 1776. *Vol. II.* 1772.

Er entwickelt hier überhaupt mehrere Lehren der vorhergehenden weiter, um den Skepticismus zu verbannen, und den Glauben an die Hauptwahrheiten (*primary truths*) festzusetzen. Hume, sagt er, und andere neuere Weltweisen haben die natürlichen Empfindungen des Menschengeschlechts, z. E. den Glauben, lieber auf die subtilste und künstlichste Art analysiren, als einen besondern

Sinn für dieselben in unsrer Natur annehmen wollen. Shaftsbury, Hutcheson, Smith haben auf verschiedene Gefühle des menschlichen Herzens aufmerksam gemacht, die eigentlich bloss Theile des gemeinen Menschenverstandes (*common sense*) sind. Dieser innere Sinn entscheidet über alle ersten Wahrheiten mit eben der unzweifelhaften Gewissheit, mit welcher wir über sinnliche Objecte vermittelst unsrer Sinnorgane entscheiden. Die ersten Wahrheiten der Religion und Moral sind eben sowohl Objecte dieses Gemeinsinnes (*common sense*), als andere erste Wahrheiten. Unsere Kenntniss dieser Wahrheiten ist weder von der Sensation noch von der Reflexion abzuleiten, sondern von eben jenem den vernünftigen Wesen eigenthümlichen Sinne. Es ist leicht, diejenigen Wahrheiten, welche die Autorität dieses Gemeinsinnes für sich haben, von andern zu unterscheiden. Jene haben ihre Evidenz in sich selbst, diese nehmen sie von andern Wahrheiten her. Wer jene im Ernste bezweifelt, ist entweder ein Thor oder ein Wahnsinniger. Die Verschiedenheit der Meinungen unter den Menschen läſst sich wohl mit der Existenz eines solchen innern Sinnes vereinigen. Vorurtheile und Leidenschaften können ihn unterdrücken, aber nicht auslöschen. Gewisse Axiomen müssen wir ohne weitern Grund glauben, wenn wir uns nicht der Unvernunft schuldig machen wollen. Die Existenz Gottes, seiner Eigenschaften, seiner Einheit, der Begriff von der Schöpfung den uns die Schrift giebt, die Moralität und ein zukünftiges Gericht sind solche Axiomen. Besondere Veranstaltungen der Vorsehung (Wunder) können ohne die geringste Störung allgemeiner Gesetze statt finden.

d. D. Joseph Priestley schrieb:

An examination of Dr. Reids Jnquiry etc. Dr. Beattie's etc. and Oswald's Appeal

etc. by Joseph Priestley, L L. D. F. R. S. London 1774.

Er trat in dieser Schrift gegen Hume's drei vorhergehende Schottische Gegner auf, und suchte gegen sie die Rechte der Vernunft und des Räsonnements zu retten. Er warf ihnen vor, dass sie mit ihren instinctartigen Principien in der menschlichen Natur eigentlich gar nichts erklären, sondern bloss eben so viele *qualitates occultas* angeben. Sehr richtig bemerkte er, dass die Behauptung einer so grossen Menge unabhängiger, willkührlicher, instinctartiger Principien alle weitere Untersuchung abschneide, und den philosophischen Geist unterdrücke. Er fand in Reids Untersuchung vorzüglich folgende Fehler:

α. Weil er keine Ähnlichkeit zwischen Objecten und Ideen bemerke, so schliesse er, dass die letztern nicht durch die erstern hervorgebracht werden können;

β. Weil er keine nothwendige Verbindung zwischen Sensationen und Objecten einsehe, und also weder die Realität der äussern Objecte noch der Seele demonstriren könne, so verwerfe er die ganze Lehre von den Ideen, und nehme zu willkührlichen Instincten seine Zuflucht;

γ. Er nehme für zugestanden an, dass unsere Ideen keine Existenz haben, wenn wir uns derselben nicht bewusst und nicht aufmerksam auf dieselben sind;

δ. Er confundire das Vermögen der Sensation mit den Ideen der Sensation;

ε. Weil wir den Mechanismus nicht kennen, durch welchen eine Veränderung oder eine Reihe von Veränderungen in unserm Gemüth

hervorgebracht werde, so schliesse er, dass diese Veränderungen durch instinctartige Principien hervorgebracht werden;

3. Indem er voraussetze, dass gewisse Bestimmungen oder Bewegungen des Gemüths vor der Erfahrung vorangehen, so schliesse er, dass sie instinctartig seien.

Überhaupt machen diese Philosophen durch ihren Gemeinsinn die Wahrheit zu etwas, das sich bloss auf uns bezieht, und ihr System lässt kein Berufen auf die Vernunft zu. Es ist auch wider allen Sprachgebrauch, das Vermögen, durch welches wir die Wahrheit erkennen, einen Sinn (*sense*) zu nennen. Ein Sinn bezieht sich auf Gefühle, die immer bloss relativ sind, und durch welche man nichts über die Natur der Dinge bestimmen will — die Wahrheit aber ist etwas absolutes.

Eberhard bemerkte schon (vermischte Schriften 1. Thl. Halle 1784, S. 137 — 176, zu Ende dieser Abhandlung), dass Beattie, Reid und Oswald, indem sie den auf dunkeln Gefühlen gegründeten Urtheilen die Gültigkeit der Axiome geben, theils zu einer feinen Schwärmerei, theils zu einer Art Skepticismus leiten.

Einige Jahre nachher gab Priestley auch gegen Hume heraus:

Letters to a philosophical unbeliever Part. I. Containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural religion and especially those contained in the writings of Mr. Hume. By Joh. Priestley, Bath 1780. Deutsch, Leipzig 1782.

Er mißversteht aber Hume sehr oft und widerlegt ihn mehr mit Declamationen und Machtsprüchen, als mit Gründen. Auch

Dugald Stewart, Professor der Moralphilosophie auf der Universität zu Edinburg, schrieb

Elements of the philosophy of the human mind. By Dugald Stewart, Professor of moral philosophy in the University of Edinburgh, London 1792. 4.

Er folgt noch meist Reids Grundsätzen, nur mit der Einschränkung, daß er Hume's Ideen über die Verknüpfung durch Ursache und Wirkung für gegründeter hält, als ihm seine Gegner eingestanden hatten, zugleich aber behauptet, daß die bescheidene Anwendung derselben dem Deismus mehr günstig als nachtheilig sei. Er glaubt, daß wir wirklich niemals erweisen können, daß das, was in der Natur verbunden sei, nothwendig verknüpft sei, schließt aber eben daraus, daß uns die Natur auf den Glauben an eine Gottheit leite, wozu uns auch die Gesetze unsers Denkens und die zweckmäßige Einrichtung der Natur hintrieben.

Diese historische Nachricht von Hume und seinen Gegnern ist größtentheils ein Auszug aus Stäudlins Geschichte und Geist des Skepticismus. 2. Bd. VI. Periode, S. 137 — 247.

Humes Gegner verfehlten überhaupt den Punct seiner Aufgabe:

wird der Begriff der Ursache durch die Vernunft *a priori* gedacht, oder nicht?

Sie nahmen immer an, er gestehe das erstere zu, da er doch das letztere behauptete, und das er-

ſtere bezweifelte. Dagegen bewieſen ſie ihm mit groſser Heftigkeit und mehrentheils mit groſser Unbeſcheidenheit, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war:

> daſs der Begriff der Urſache richtig, brauchbar und in Anſehung der ganzen Naturerkenntniſs unentbehrlich ſei?

Sie verkannten alſo ſeinen Wink zur Verbeſſerung:

> den Begriff der Urſache nicht ohne Critik zu gebrauchen, und zu unterſuchen, ob er auch wohl eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit und daher auch wohl weiter ausgedehnte Brauchbarkeit habe, die nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt ſei;

und ſo blieb in der Metaphyſik alles in ſeinem alten Zuſtande, als ob nichts geſchehen wäre. Es war ja nur die Rede

> von dem Urſprunge des Begriffs der Urſache,

nicht aber

> von der Unentbehrlichkeit deſſelben im Gebrauche.

Wäre dieſer Urſprung nur ausgemittelt worden, ſo würde es ſich wegen der Bedingungen ſeines Gebrauchs, und des Umfangs, in welchem er gültig ſeyn kann, ſchon von ſelbſt gegeben haben (Pr. 10. f.).

8. Hume's Gegner hätten aber, um ſeiner Aufgabe ein Genüge zu thun, ſehr tief in die

Natur der Vernunft eindringen müssen. Dies war ihnen nun nicht gelegen, denn sonst würden sie ihn nicht so oberflächlich abgefertigt haben. Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu thun, nehmlich die Berufung

auf den gemeinen Menschenverstand.

In der That ists eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es auch genannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Thaten beweisen. Diese Thaten bestehen darin, dass dasjenige, was man denkt und sagt, auch überlegt und vernünftig ist. Dadurch aber beweiset man seinen geraden Menschenverstand nicht, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn, als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann, und nicht eher, sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten. Der schaalste Schwätzer kann es bei diesem Princip mit dem gründlichsten Kopfe aufnehmen, und es mit ihm aushalten. So lange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man diese Nothhülfe nicht ergreifen. Diese Appellation (z. B. eines Oswalds, s. 7, c) ist auch, beim Lichte besehen, bloss eine Berufung auf das Urtheil der Menge. Der Philosoph erröthet aber über dies Zuklatschen, nur der populäre Witzling triumphirt darüber, und thut darauf trotzig. Hume konnte auf einen gesunden Verstand gewiss eben sowohl Anspruch machen, als Beattie. Überdem hatte der erstere noch etwas, was der letztere nicht besass, eine critische Vernunft. Er verstand es nehmlich, den gemeinen Verstand in Schranken zu halten, damit er sich nicht in Speculationen verstiege, weil er da mit seinen Grundsätzen nicht fortkommen kann. Er lehrte also

den gemeinen Verstand, dass er nichts entscheiden müsse, wenn bloss von Speculationen die Rede sei, weil er sich über seine Grundsätze nicht zu rechtfertigen verstehe. Denn nur dann wird der gesunde*) Verstand ein solcher bleiben, wenn er sich bescheiden innerhalb der Grenzen der Erfahrung hält, weil er sonst ein speculativer Verstand wird, mit Grundsätzen, die für die Speculation keine Gültigkeit haben. Meissel und Schlägel können ganz wohl dazu dienen, ein Stück Zimmerholz zu bearbeiten, und sind alsdann sehr brauchbare Werkzeuge; aber zum Kupferstechen muss man die Radirnadel brauchen. So sind gemeiner Verstand sowohl, als speculativer brauchbar; beide aber in ihrer Art, keiner von beiden statt des andern. Der sogenannte gesunde Verstand ist unentbehrlich, wenn es auf Erfahrungsurtheile ankömmt; der speculative Verstand aber, wo im Allgemeinen, aus blossen Begriffen geurtheilt werden soll. In der Metaphysik hat der sogenannte gesunde Verstand ganz und gar kein Urtheil, vielmehr ist er in diesem Felde ein sehr ungesunder Verstand (oder verdient den Namen des gesunden Verstandes dann nur *per antiphrasin*, d. i. der Name bedeutet das Gegentheil) (Pr. 12. f.).

9. Die Erinnerung des David Hume:]

dass sich kein einziger Fall angeben lasse, wo man *a priori* zur Erkenntniss des Verhältnisses gelange, welches zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung ist (*Essais sur l'Entend. hum. IV. Ess. I.*)

---

*) Besser sagt man der gemeine Verstand, denn der speculative ist nicht etwa ein ungesunder Verstand.

war nun dasjenige, was Kant vor vielen Jahren den dogmatischen Schlummer unterbrach. Diese Behauptung des Hume, die derselbe für allgemein und ohne alle Ausnahme hielt, gab Kants Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung. Kant war weit entfernt, Hume in Ansehung seiner Folgerungen:

> dass der Schluss von der Existenz des einen Dinges auf die Existenz des andern sich bloss auf Gewohnheit gründe (Ess. V. I.); dass die Erkenntniss aller Naturgesetze aus der Erfahrung entspringe (Ess. IV. I.) u. s. w. (s. Aufgabe, 9. und Disciplin, 12. ff.)

Gehör zu geben. Diese Folgerungen rührten bloss daher, dass sich Hume seine Aufgabe (sein *crux metaphysicorum*, d. i. seinen schwer aufzulösenden metaphysischen Zweifelsknoten Pr. 100.):

> wird der Begriff der Ursache durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

nicht im Ganzen, oder in ihrer Allgemeinheit:

> wird überhaupt ein Begriff durch die Vernunft *a priori* gedacht oder nicht?

verstellete. Er fiel nur auf einen Theil derselben, der keine Auskunft geben kann, wenn man nicht das Ganze in Betrachtung ziehet. Wenn man aber von einem gegründeten, obzwar nicht ausgeführten Gedanken anfängt, den uns ein Anderer hinterlassen hat (wie Kant mit Hume's Gedanken that), so kann man wohl hoffen, es damit weiter zu bringen (Pr. 13.).

10. Kant versuchte also zuerst, ob sich Hume's Einwurf:

> dass sich keine Ursache *a priori* erkennen lasse,

nicht allgemein vorstellen lasse. Er fand bald, dass der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand *a priori* sich Verknüpfungen der Dinge denkt, sondern

> dass Metaphysik ganz und gar aus solchen Verknüpfungen *a priori* bestehe.

Kant suchte sich nun der Anzahl dieser Verknüpfungen zu versichern, und dieses gelang ihm auch nach Wunsch, er fand diese Anzahl aus einem einzigen Princip, dass es nehmlich zwölf solcher Verknüpfungen geben müsse, weil es nehmlich eben so viel wesentlich verschiedene Arten zu urtheilen giebt, und jede Art zu urtheilen nichts anders als eine solche Verknüpfung ist.

Kant ging hierauf an die Deduction dieser Verknüpfungen, von denen jede durch einen Begriff gedacht werden kann. Das heisst, Kant versicherte sich nun, dass diese zwölf Begriffe (Kategorien) nicht von der Erfahrung abgeleitet werden müssen, wie Hume behauptet hatte, sondern dass Erfahrung sich von ihnen ableitet, welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liess (Pr. 102.). Er fand, dass sie der Verstand bei allem Denken und Erkennen gebraucht, dass sie also durch die Natur des Verstandes selbst gegeben werden, und also aus dem reinen (von aller Erfahrung unabhängigen, vielmehr erst alle Erfahrung möglich machenden) Verstande entspringen. Diese Deduction war dem

scharfsinnigen Hume unmöglich vorgekommen, ja es war vor Hume nicht einmal einem Philosophen die Frage eingefallen:

> kann man zeigen, dass es Begriffe *a priori* gebe oder nicht?

Und dennoch bediente sich Jedermann getrost dieser Begriffe, ohne sich um ihren Ursprung, und ob sie auch gültig gebraucht würden, zu bekümmern. Diese Deduction, oder Nachweisung des Ursprungs und der Gültigkeit der Begriffe *a priori*, war sehr schwer zu finden. Ja es war das schwerste, was jemals zum Behuf der Metaphysik war unternommen worden, und die bisherige Metaphysik konnte ihm dazu nicht die mindeste Hülfe leisten. Denn die Deduction jener Begriffe sollte es erst ausmachen, ob auch eine Metaphysik, oder eine Wissenschaft von Erkenntnissen *a priori* möglich sei. Es gelang also Kant mit der Auflösung des Humischen Problems nicht nur in einem besondern Fall, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft. Und nun konnte er sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, die reine Vernunft ganz kennen zu lernen. Denn er musste sowohl die Grenzen, als den Inhalt der reinen Vernunft vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen suchen. Das war nehmlich dasjenige, was nöthig war, um das System der Metaphysik nach einem sichern Plan aufzuführen (P. 13. ff.), s. Deduction, 2.

Hume nahm die Gegenstände der Erfahrung für Dinge an sich selbst; folglich war auch seine Behauptung ganz richtig, dass man unmöglich *a priori* wissen könne, was eine Ursache für Wirkungen hervorbringen werde, und dass folglich keine nothwendige Verknüpfung zwischen einer Ursache und ihrer Wirkung seyn könne. Denn von Dingen an sich selbst kann es keine Erkenntniss *a priori* geben (M. II., 237. P. 92.).

11. Kant besorgte mit Recht, dass es seiner Ausführung des Humischen Problems in der möglichsten Erweiterung desselben (nehmlich der Critik der reinen Vernunft) eben so gehen möchte, als es dem Problem selbst erging. Denn als Hume dasselbe zuerst aufstellte, verstand Niemand seine Aufgabe. Und Kants Ahndung traf ein, man beurtheilte die Critik der reinen Vernunft unrichtig, weil man sie nicht verstand. Man verstand sie aber nicht, weil man das Buch zwar durchblätterte, aber nicht durchzudenken Lust hatte. Man hatte endlich nicht Lust, das Werk durchzudenken, weil es trocken, dunkel, allen gewohnten Begriffen widerstreitend und überdem weitläuftig ist. Es ist freilich unerwartet, von Philosophen Klagen über Mangel an Popularität zu hören, da ihr Geschäft eben die Speculation ist. Und wie kann man nach Unterhaltung fragen und auf Gemächlichkeit sehen, wenn es um die Existenz einer gepriesenen und der Menschheit unentbehrlichen Erkenntniss selbst zu thun ist. Eine solche Erkenntniss kann nur nach den strengsten Regeln einer schulgerechten Pünctlichkeit ausgemacht werden, auf welche zwar mit der Zeit auch Popularität folgen, aber niemals den Anfang machen darf. Man klagte endlich auch über die Dunkelheit, welche in der Critik der reinen Vernunft herrsche. Diese rührte zum Theil von der Weitläuftigkeit des Plans her, bei welcher man die Hauptpuncte nicht wohl übersehen kann, auf die es bei der Untersuchung ankömmt. Kant fand diese Beschwerde gerecht, und suchte dieser Dunkelheit durch die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga, 1783, abzuhelfen (Pr. 15. f.).

12. Hume machte in seiner natürlichen Geschichte der Religion, besonders aber in den nach seinem Tode herausgekommenen Dialo-

gen über die natürliche Religion seine skeptischen Zweifel bekannt. Er macht in der Person des Philo, den Hume selbst zu repräsentiren scheint, eine lange Reihe von Einwürfen gegen die Religion. Er spricht mit Bescheidenheit und Billigkeit, und scheint nicht einmal alle die Vortheile zu benutzen, die er seinen Gegnern abgewinnen könnte. Seine Gegner sagen nichts offenbar Ungereimtes. Die ganze Unterredung wird mit grossem Anstande und im Tone der guten Gesellschaft geführt. Aber Philo streitet doch mit weit mehr Scharfsinn und Kenntniss, und seine Antagonisten geben ihm selten eine befriedigende Antwort. Philo geht zwar zum Deismus über, aber er erklärt alle Streitigkeiten zwischen Deisten und Atheisten am Ende für Wortstreit, und leugnet die Wirkungen auf Moral und Sittlichkeit. Ein nachdenkender Leser wird durch diese Schrift auf das Resultat geleitet werden: wir können zwar nicht wohl ohne alle Religion seyn, aber sobald wir sie nach ihrem Fundamente und nach ihren Wirkungen philosophisch untersuchen wollen, so stellen sich uns unwiderlegliche Einwürfe dar, und der Glaubige meint nur mehr zu glauben, als der Zweifler. Diese Dialogen enthalten eigentlich wieder die Gründe, die schon in der Untersuchung über den menschlichen Verstand wider die Religion vorgetragen worden waren, aber ausserdem noch andere; auch werden darin manche Beweise der natürlichen Theologie, die Hume vorher nicht ausdrücklich angegriffen hatte, in ihrer Schwäche dargestellt. Die vielen feinen Bemerkungen über die Geschichte religiöser Begriffe und des religiösen Skepticismus sind nicht der schlechteste Theil dieser Schrift (Pr. 177.).

13. Humes Einwürfe wider den Theismus, oder die Ableitung der Zwecke der Natur von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Ab-

ſicht hervorbringenden (urſprünglich lebenden) verſtändigen Weſen, ſind ſehr ſtark. Ja, ſie ſind in gewiſſen, oder vielmehr allen gewöhnlichen Fällen unwiderleglich (Pr. 173.). Die Religion, läſst er einen Epikuräer ſagen (*Eſſ. ſur l'Entend. Eſſ.* II.), kann nicht auf Grundſätze der Vernunft gegründet werden; macht man damit den Verſuch, ſo erweckt man nur Zweifel.

Man will von der weiſen Ordnung in der Natur auf das Daſeyn einer intelligenten Urſache derſelben ſchlieſsen. Wenn wir aber von einer Wirkung auf ihre Urſache ſchlieſsen, ſo müſſen wir die letztere der erſtern ganz proportionirt denken. Wir dürfen alſo einer Urſache nicht mehr Eigenſchaften beilegen, als zur Hervorbringung der Welt erfordert wird. Auch dürfen wir ihr nicht das Vermögen beilegen, noch andere Wirkungen hervorzubringen. Die groſse Quelle unſrer Irrthümer über dieſen Gegenſtand und der ungemeſſenen Licenz in Conjecturen, denen wir uns überlaſſen, iſt, daſs wir uns unvermerkt an die Stelle des höchſten Weſens ſetzen, und ſchlieſsen, es müſſe in allen Fällen dieſelbigen Regeln beobachten, die wir uns an ſeiner Stelle als die beſten und vernünftigſten würden vorgeſchrieben haben.

Wir ſehen, Hume's gefährliche Argumente beziehen ſich auf den feinen Anthropomorphismus, von dem er dafür hält, er ſei von dem Theismus unabtrennlich, und mache ihn in ſich ſelbſt widerſprechend.

Aber, fährt Hume fort, auſserdem, daſs der ordentliche Lauf der Natur uns überzeugt, daſs ſie durch ganz andere Principien und Maximen regiert werde, als wir haben, iſt es evident allen Regeln der Analogie zuwider, von den Abſichten und Projecten der Menſchen auf die Abſichten und Projecte eines Weſens zu ſchlieſsen,

welches über die Menschen so sehr erhaben ist. Allein es ergiebt sich noch eine Schwierigkeit über diesen Gegenstand. Es ist zweifelhaft, ob es möglich sei, eine Ursache bloss aus ihrer Wirkung zu erkennen; oder, um es anders auszudrücken, ob es eine Ursache von einer so besondern und einzigen Natur geben könne, dass sie gar keine ihr parallele Ursache zulasse, und gar keine Beziehung, gar keine Ähnlichkeit habe mit den andern Objecten, die sich unsrer Betrachtung darbieten. Wir können doch nur alsdann von einem Gegenstande auf den andern schliessen, wenn die Arten beider Gegenstände beständig mit einander verknüpft sind. Giebt man uns nun eine ganz einzige Wirkung, die unter keiner bekannten Art begriffen werden kann, so ist nicht abzusehen, wie man eine Induction oder Conjectur über ihre Ursache machen könne. Und doch setzt man voraus, dass das Universum eine Wirkung sei, die einzig in ihrer Art ist, und dass es nichts gebe, was ihr parallel sei; und hieraus schliesst man sodann auf die Existenz einer Gottheit, welche eine eben so isolirte Ursache, ohne etwas, das ihr parallel wäre, ist.

Stäudlin Geschichte und Geist des Skepticismus 2. B. II. Periode S. 137 — 247.

Hutcheson.

Franz Hutcheson, Doctor der Rechte und Professor der Philosophie zu Glasgow in Schottland, war den 8ten August 1694 im nördlichen Theile von Irland gebohren, und studirte auch auf einer Akademie in diesem Königreiche, wo er sich mit einem mehr als gewöhnlichen Eifer und Fleisse auf die scholastische Philosophie legte. Im Jahr 1710 begab er sich auf die Universität zu

Glasgow, und brachte es daselbst in der Philosophie, der griechischen und lateinischen Sprache, der Theologie und andern Kenntnissen so weit, als man es von einem so fähigen und sorgfältig gebildeten Kopf erwarten konnte. Er hatte 6 Jahr auf der Universität zu Glasgow zugebracht, als er nach Irland zurück ging, und sich den gewöhnlichen Prüfungen unterwarf, um in den geistlichen Stand zu treten; worauf ihm die Freiheit ertheilt wurde, unter den Presbyterianern zu predigen. Auf Ersuchen einiger Edelleute errichtete er eine Art von Privatakademie in Dublin.

2. Nachdem Hutcheson seine Akademie sieben bis acht Jahr mit grossem Beifall unterhalten hatte, wurde er im Jahr 1729 nach Schottland als Professor der Philosophie auf der Universität zu Glasgow berufen. Er starb daselbst 1747, im 53sten Jahre seines Alters, und im 16ten seines Aufenthalts zu Glasgow.

3. Diejenigen seiner Schriften, worin er seine philosophischen Ideen aufstellte, sind:

An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue. London, 1726., gr. 8.

Der Lord Viscount Moleswarth setzte ihn durch seine Critiken und Anmerkungen in den Stand, diese seine Untersuchung zu verbessern und vollkommener zu machen; D. Synge, Lord-Bischof von Elphin übersahe ebenfalls diese Schrift, und half dem Verfasser den allgemeinen Plan des Werks entwerfen.

Essay on the nature and guiding of Passions. London 1728., gr. 8. u. Lond. 1742. 8.

Letters of Hibernicus, enthalten einige philoſophiſche Abhandlungen, worin Hutcheſon auf eine andere, und der menſchlichen Natur anſtändigere Art, als Hobbes, die Urſachen des Lachens aufſuchte.

Synopſis Metaphyſicae, ontologiam et pneumatologiam complectens. Edit. 2. 1744. 8. Argentorati, 1771. 8.

Philoſophiae moralis inſtitutio compendiaria libris III. Edit. 2. auct. Glasg. 1745. 8. Engliſch, zweite Auflage. Glasgow, 1753. 12. mit beträchtlichen Zuſätzen.

Syſtem of moral Philoſophy in three Books. Glasgow 1755. Von ſeinem Sohn, einem Arzt gleiches Namens, herausgegeben, 2 Vol. gr. 4. wieder aufgelegt, 1780 — 1784. Deutſch, Leipzig, 1756. 2. Bde., in 8., welche Überſetzung ich hier benutzen will.

Vor dieſem Werke ſteht auch ſein Leben von Wilh. Leechmann, Doctor und Profeſſor der Theologie zu Glasgow, aus welchem die vorhergehenden Nachrichten von Hutcheſons Leben genommen ſind. Hutcheſon iſt uns hier merkwürdig wegen der Grundſätze in ſeinen Schriften über die Moral. Dieſe Grundſätze ſind in allen dieſen Schriften die nehmlichen, aber die Ordnung im Vortrage iſt ſehr verſchieden. Noch hat er herausgegeben:

Logicae compendium, praefixa eſt diſſertatio de philoſophiae origine ejusque inventoribus aut excultoribus praecipuis. Ad exemplar Glasguenſe. Argentorati, 1771. 8.

Diefe Nachrichten von Hutchefons Schriften find aus Adelungs Fortfetzung und Ergänzungen zu Jöchers Gelehrten-Lexico entlehnt.

4. Von diefem Hutchefon fagt nun Kant (G, 91. *): „man müffe das Princip der Theilnehmung an Anderer Glückfeligkeit, mit Hutchefon, zu dem von ihm angenommenen moralifchen Sinne rechnen.“ Folgendes ift ein Auszug aus Hutchefons Syftem der Moralphilofophie über diefen Gegenftand.

Unter den feinern Empfindungskräften des Menfchen ift auch eine höhere, als alle übrigen, durch welche für ihn in den Handlungen die grofse Quelle feiner Glückfeligkeit zubereitet ift, nehmlich diejenige, vermittelft welcher er moralifche Begriffe von Handlungen und Charaktern erhält. Aufser den Idioten (d. i. folchen, die ftolz vorgeben, fie wiffen viel, was fie doch nicht wiffen,) gab es nie eine Art von Menfchen, welche alle Handlungen für gleichgültig angefehen hätten. Sie finden alle den moralifchen Unterfchied der Handlungen, ohne Abficht auf den Vortheil oder Nachtheil, den fie zu gewarten haben. Diefe Empfindungskraft ift das moralifche Gefühl. Vermöge deffelben bringt das Bewufstfeyn unfrer edlen Neigungen und der daraus herfliefsenden Handlungen die angenehmften Empfindungen des Beifalls und einer innerlichen Zufriedenheit, und die Bemerkung diefer Neigungen und Handlungen an Andern ein inniges Gefühl des Beifalls und einen daher entftehenden Eifer für ihre Glückfeligkeit in uns hervor. Wenn wir uns der entgegengefetzten Neigungen und Handlungen felbft bewufst find, fo fühlen wir ein Mifsfallen an uns felbft; wenn wir fie an Andern bemerken, fo mifsbilligen wir ihre Gemüthsbefchaffenheit.

Diefes moralifche Gefühl ift allen Menfchen ge-

mein. Dafs aber der Grund der Moralität ein moralifches Gefühl fei, beweifet Hutchefon fo:

Der Begriff der moralifchen Güte liegt nicht darin,

I. dafs fie uns vermittelft der Sympathie Vergnügen verfchafft; oder dafs fie das moralifche Gefühl vergnügt. Denn die Tugenden der Menfchen unter den entfernteften Völkern erhalten eben fowohl unfern Beifall, als die Tugenden unfrer Freunde; und die Betrachtung der Tugend vergnügt uns, weil der Gegenftand vortrefflich ift; aber der Gegenftand wird nicht darum für vortrefflich angefehen, weil er uns vergnügt;

II. dafs fie der handelnden oder urtheilenden Perfon Vortheil fchafft; oder die Einbildung eines zukünftigen Vortheils. Wir achten eine Handlung um deswillen der Belohnung werth, weil fie gut ift, und wir halten fie nicht deswegen für gut, weil fie Belohnung verdient. Wir halten eine Handlung nicht darum für gut, weil fie der handelnden Perfon das Vergnügen des eigenen Beifalls verfchafft, fondern fie verfchafft derfelben diefes Vergnügen, weil fie die Eigenfchaft hat, welche wir, vermöge der Befchaffenheit diefes Gefühls, billigen müffen;

III. dafs die Neigungen und Handlungen mit dem göttlichen Willen oder Gefetz, oder auch mit der Wahrheit, oder endlich mit der Anftändigkeit übereinftimmen. Denn wir müffen erft die moralifchen Vollkommenheiten Gottes kennen, ehe wir beurtheilen können, ob etwas mit denfelben übereinftimmt, fie fetzen alfo fchon die Moralität voraus. Die Übereinftimmung mit der Wahrheit ift kein eigenthümlicher Charakter der moralifchen Güte, foll es aber Übereinftimmung mit der moralifchen Wahrheit feyn, fo ift das eine blofse Tautologie, und hiefse fo viel, als, gute Handlungen find folche,

von welchen es wahr ist, dafs sie gut sind. Die moralische Güte kann auch nicht in der Zweckmäfsigkeit und Anständigkeit bestehen; denn die zweckmäfsige Beschaffenheit der Mittel oder der mittelbaren Absichten beweiset nicht, dafs sie gut sind, wenn nicht der letzte Endzweck gut ist.

Eben so vergebens ist es, die Unterweisung, die Erziehung (nach Montaigne), die Gewohnheit, oder die Verknüpfung gewisser Begriffe als den Ursprung des moralischen Beifalls anzuführen.

IV. Es giebt ein moralisches Gefühl, d. i. ein natürliches Gefühl der unmittelbaren Vortrefflichkeit gewisser Neigungen und der daraus fliefsenden Handlungen. Es ist ein angebohrner Trieb, der nicht wie andere Triebe seinen Sitz in den Gliedmafsen hat, und uns auch mit den Thieren gemein ist, sondern der, wie die Vernunft, seinen Sitz in der Seele hat. Aber sie ist nur als eine Gehülfin der letzten Bestimmung unsers Verstandes und Willens anzusehen, sie kann uns nur die Mittel anwenden oder zwei Endzwecke vergleichen lehren, die schon durch andere unmittelbare Kräfte bestimmt sind. Dies Gefühl ist auch der Analogie der Natur gemäfs; denn auch in beseelten Geschöpfen andrer Art findet sich ein angebohrner Trieb zu den Handlungen, die ihnen eigen sind, und sie empfinden die gröfste Lust in der Befriedigung desselben, wenn sie auch mit Arbeit und Schmerz verknüpft ist. Dieses moralische Gefühl erfordert aber Ausbildung und Verbesserung, nehmlich dadurch, wenn wir unsrer Seele gröfsere Systeme und Neigungen von weiterm Umfange vorstellen. Irret nicht auch selbst unsre Vernunft oftmals, wenn sie aus einer unvollkommenen und partialen Gewifsheit übereilte Folgerungen zieht? Und doch wird unser übereiltes Urtheil durch unsre eigene Vernunft wieder verbessert; so erfordert es auch nicht wieder einer höhern Kraft

als das Gefühl selbst, die moralischen Empfindungen zu verbessern.

VI. Das *moralische* Gefühl ist bestimmt, über unsre anderen Kräfte die Herrschaft zu führen.

VII. Die vornehmsten Gegenstände des Beifalls sind die liebreichen Neigungen (die Theilnehmung an Andrer Glückseligkeit G. 91.*)). Dieses ist aus der Erfahrung gewiss.

VIII. Anständigkeit und Würde ist von der Tugend unterschieden. Es giebt Eigenschaften, die weder als Laster verworfen, noch als Tugenden gebilligt werden.

IX. Es giebt Grade der Tugend, z. B. Gegenstände des moralischen Gefühls, die nicht die höchsten zu seyn scheinen. Erstlich einige Eigenschaften und Fähigkeiten, die von den liebreichen Neigungen unterschieden sind, z. B. wenn die Wahrhaftigkeit gebilligt wird; ferner, diejenige Neigung, die mit den liebreichen Neigungen am nächsten verwandt ist, das Verlangen nach der moralischen Vortrefflichkeit. So

a. haben die Anwendungen der männlichen Kräfte, welche zwar in keiner natürlichen und nothwendigen Verbindung mit der Tugend stehen, aber doch über Sinnlichkeit und Eigennutz erhaben sind, eine gewisse Würde, z. B. die Übungen in den schönen Künsten;

b. ist es klar, dass unser moralisches Gefühl solchen Eigenschaften und Fähigkeiten, welche mit tugendhaften Neigungen unmittelbar verknüpft sind, und welche die verächtliche Selbstliebe ausschliessen, z. B. der Aufrichtigkeit, einen weit grössern Werth beilegt.

c. Die ruhigen liebreichen Neigungen erhalten mehr Beifall als die Leidenschaften. Die höchste moralische Vortrefflichkeit ist daher allgemeines Wohlwollen, und die Liebe dieser Neigung.

X. Es giebt aber auch Grade des Lasters. Der geringste Grad des Lasters ist z. B. der Mangel der löblichen Fähigkeiten und Eigenschaften, welcher wirklich keine übeln Neigungen einschliefst, und einen Charakter zwar nicht unmoralisch, aber doch verachtungswürdig macht. So verachten wir eine Seele, die gegen das männliche Vergnügen, welches Künste und schöne Wissenschaften gewähren, unempfindlich ist. Die Gegenstände des geringsten moralischen Misfallens sind:

a. Wenn man, bei Befriedigung einer anständigen eingeschränkten Neigung, dasjenige aus der Acht gelassen hat, was das allgemeine Beste mehr befördert haben würde, z. B. wenn Jemand bei Besetzung einer Bedienung einen guten Freund einer andern Person vorzieht, welche mehr Geschicklichkeit dazu hat.

b. Wenn Jemand dem gemeinen Besten nachtheilige Handlungen unternimmt, um dadurch dem Tode, der Marter oder der Sklaverei zu entgehen. u. s. w.

5. Aus dieser Theorie sieht man, dafs Hutcheson einen moralischen Sinn annimmt (G. 91. *)), und dafs der praktische Bestimmungsgrund in seinem Princip der Sittlichkeit materiell und subjectiv ist (P. 69.), s. Achtung.

Hylozoismus,

s. Trägheit.

Hyperphyfifch,

f. Erkenntnifs, fpeculative.

Hypoftafiren.

Etwas zur Subftanz machen, oder als Subftanz vorftellen, ohne dafs man Grund dazu hat, oder beweifen kann, dafs es wirklich eine Subftanz ift. So wird die Idee des allervollkommenften Wefens, nachdem man fich einen folchen Gegenftand gedacht hat, d. i. fie realifirt, oder als Ideal vorgeftellt hat, hypoftafirt, oder als eine Subftanz gedacht. Das griechifche Wort Hypoftafis bedeutet fo viel als Subftanz. Hypoftafiren ift noch unterfchieden von perfonificiren, d. i. zur Perfon machen, oder als Perfon (Subject einer moralifch-praktifchen Vernunft T. 93.) vorftellen (C. 611. *)).

2. Die ganze transfcendentale Seelenlehre gründet fich auf eine Subreption des hypoftafirten Bewufstfeyns (*apperceptio fubftantiata*). Das Wefen, welches in uns denkt, vermeint fich felbft durch die reinen Verftandesbegriffe, z. B. Subftanz, Dafeyn u. f. w., zu erkennen, und zwar durch diejenigen, welche unter jedem Titel der Kategorien die abfolute Einheit ausdrücken, z. B. Realität, Einheit. Das Bewufstfeyn ift aber felbft der Grund der Möglichkeit der reinen Verftandesbegriffe, welche ihrer Seits nichts anders vorftellen, als die Einheit des Bewufstfeyns in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Anfchauung. Daher ift das Bewufstfeyn unfrer felbft oder das Selbftbewufstfeyn überhaupt die Vorftellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit ift, und doch felbft unter keiner Bedingung weiter fteht (unbedingt ift). Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das fich als Subftanz

u. s. w. denkt, sagen: dass es durch sich selbst alle Gegenstände in der absoluten Einheit des Selbstbewusstseyns erkennt. Was ich aber durchaus nöthig habe, um etwas als Gegenstand zu erkennen, das kann nicht als Gegenstand erkannt werden. Denke ich aber darüber nach, als über einen Gegenstand, so muss es mir freilich so vorkommen, als erkennte ich es durch die Kategorien, ob es wohl nichts weiter ist, als der Schein, dass ich die Einheit in der Verknüpfung meiner Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjecte aller meiner Gedanken (dem Ich, oder der Seele) halte, welches Kant eben die Subreption des hypostasirten Bewusstseyns nennt (C. 401. f.), s. Disciplin, 18. und Ich.

Hypothese,

angenommener Satz, Voraussetzung, *hypothesis*, *suppositio*, *hypothese*, *supposition*, s. Disciplin, 17—23., Bedürfniss, 3., Beweis, 3. und Glaubenssache, 10.

Hypothetisch,

hypotheticus, *hypothétique*. So heisst alles das, was nur unter einer Bedingung gilt, z. B. der Satz, wenn es regnet, so wird es nass, oder, wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, wird das beharrlich Böse bestraft. Was in diesen Sätzen behauptet wird, wird hypothetisch behauptet; denn dass es nass wird, gilt nur unter der Bedingung, wenn es regnet; und dass der beharrlich Böse bestraft wird, unter der Bedingung, dass eine vollkommene Gerechtigkeit da ist. Der ganze Satz, wenn es regnet, so wird es nass, heisst aber auch ein hypothetischer Satz, weil

die Behauptung (Assertion) eine Bedingung (Hypothesis) einschliesst.

2. Es giebt also eine besondere Relation der Urtheile, vermöge der sie hypothetische genannt werden. Die Relation oder das Verhältniss des Denkens in Urtheilen ist nehmlich das Verhältniss, in welchem die Vorstellungen zu einander stehen, ob es nehmlich das Verhältniss des Prädicats zum Subject, oder des Grundes zur Folge, oder der eingetheilten Erkenntniss und der gesammleten Glieder der Eintheilung unter einander ist. Ist es das Verhältniss des Grundes zur Folge, so werden zwei Urtheile im Verhältnisse gegen einander betrachtet, und der daraus entstehende Satz heisst hypothetisch. Der hypothetische Satz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse gestraft, enthält eigentlich das Verhältniss zweier Sätze: es ist eine vollkommene Gerechtigkeit da, und der beharrlich Böse wird gestraft. Ob beide dieser Sätze an sich wahr seyn, bleibt hier unausgemacht. Es ist nur die Consequenz, die durch einen solchen Satz gedacht wird (C. 98.). Wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so wird der beharrlich Böse gestraft, ist ein richtiges hypothetisches Urtheil, obgleich beides, der Vordersatz: wenn eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, und der Nachsatz: so wird der beharrlich Böse gestraft, an und für sich falsch seyn können; es kann falsch seyn, dass eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, und es kann falsch seyn, dass der beharrlich Böse gestraft wird, denn es kommt hier bloss auf die Consequenz (Abfolge) an; es wird bloss ausgesagt, wenn man annähme, dass eine vollkommene Gerechtigkeit da ist, so müsste man auch annehmen, dass der beharrlich Böse gestraft wird. In einem jeden hypothetischen Urtheile wird Vordersatz und Nachsatz ein kategorisches (unbedingtes) Urtheil seyn müssen, denn

das Urtheil sagt aus, dass, wenn etwas sei oder nicht sei (Vordersatz), auch etwas anders gesetzt oder nicht gesetzt werden müsse (Nachsatz). Folglich wird sowohl im Vordersatz als im Nachsatz das Seyn oder Nichtseyn kategorisch ausgesagt; nicht hypothetisch, weil sonst für den Vordersatz und Nachsatz noch besondere Bedingungen seyn müssten, indem der Vordersatz nur überhaupt die Bedingung des Nachsatzes ist, weswegen eben der ganze Satz, aber nicht die beiden Glieder desselben hypothetisch sind. Der Nachsatz wird hypothetisch durch den Vordersatz, aber ohne den Vordersatz hat er keine Bedingung in sich, und ist daher nicht an und für sich selbst hypothetisch, sondern kategorisch.

3. Kant nennt es einen hypothetischen Gebrauch der Vernunft, wenn sie dazu angewendet wird, besondere Sätze, die an sich gewiss und gegeben sind, aus solchen allgemeinen Sätzen abzuleiten, die nur problematisch angenommen werden und blosse Ideen sind. Dass der Mensch Empfindung, Bewusstseyn, Einbildung, Erinnerung, Witz, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde u. s. w. hat, sind besondere Sätze, sie sagen nichts anders, als die Causalität unserer eigenen Wirkungen aus, und sind also an sich gewiss und durch die Erfahrung gegeben. Wenn nun problematisch, d. i. ohne zu entscheiden, ob der Satz wahr oder falsch ist, angenommen wird, der Mensch hat eine Grundkraft, aus der alle jene Kräfte abstammen, so ist diese Grundkraft ein blosser Vernunftbegriff oder eine Idee, durch welche alle in der Erfahrung gegebenen Kräfte in eine absolute, d. i. solche Einheit zusammengefasst werden, die keine andere Einheit weiter voraussetzt, und also in der Erfahrung, in der es nichts absolutes giebt, nicht angetroffen wird. Der Begriff einer Grundkraft, von dem man nicht beweisen kann, ob es wirklich so etwas gebe,

als wir uns in dieſem Begriff denken, enthält eine Regel, nach der wir die Kräfte des Menſchen ſollen kennen zu lernen ſuchen, nehmlich bei unſerer Erforſchung dieſer Kräfte ſo zu verfahren, als liege ihnen allen eine einzige Kraft zum Grunde, deren verſchiedene Zweige ſie nur wären, und welche eben die Grundkraft heiſst. Es wird alſo nun verſucht, ob man etwa, durch Vergleichung der mancherlei in der Erfahrung gegebenen Kräfte, ihre Anzahl verringern, und entdecken könne, ob ſie nicht etwa eine und dieſelbe Kraft, oder doch nur verſchiedene Beſtimmungen einer und derſelben Kraft ſind; ob nicht z. B. Einbildung, mit Bewuſstſeyn verbunden, Erinnerung, Witz, Unterſcheidungskraft, vielleicht gar Verſtand und Vernunft ſei. Jemehr wir auf dieſe Art die verſchiedenen Kräfte auf weniger zurückbringen können, deſtomehr nähern wir uns der Idee der Grundkraft, und ſchlieſsen, daſs die Regel von einer Grundkraft, welche alle beſondere Kräfte in ſich vereinige, Allgemeinheit habe. Ein ſolcher Gebrauch der Vernunft nun, gegebene beſondere Sätze von einem ſolchen allgemeinen Satze, den man nur als möglich angenommen, von dem man aber nicht beweiſen kann, daſs dieſe Annahme auch mit einem wirklichen Gegenſtande zuſammenſtimme, abzuleiten, heiſst der **hypothetiſche** Gebrauch der Vernunft (C. 674, f. 677. M. I., 791.)., ſ. **Apodictiſch**, 4.

4. Der hypothetiſche Gebrauch der Vernunft aus zum Grunde gelegten Ideen iſt eigentlich nicht ſo beſchaffen, daſs, wenn man nach aller Strenge urtheilen will, die Wahrheit der allgemeinen Regel, die als Erklärungsgrund oder Grund der Ableitung angenommen wird, endlich dadurch unumſtöſslich gewiſs werde, weil ſich alles von demſelben ableiten läſst. Denn es kann ja immer noch Folgen geben, welche ſich nicht von ihm ableiten laſſen, wie will man alle möglichen

Folgen wissen, die, wenn man sie wirklich alle wüsste, indem sie aus demselben angenommenen Grundsatze folgen, seine Allgemeinheit beweisen würden? Es kann z. B. wohl möglich seyn, dass diejenigen gegebenen Kräfte, welche sich nicht unter den Begriff einer einigen Kraft bringen lassen, auch nicht von einer einigen Kraft abstammen; und kann es nicht noch unentdeckte Kräfte in dem Menschen geben, die zwar bisher immer gewirkt haben, auf die man aber noch nicht aufmerksam geworden ist, weil man ihre Wirkungen übersehen, oder sie mit andern vermischt und also von andern Kräften abgeleitet hat? Der hypothetische Gebrauch der Vernunft dient also nur dazu, Einheit in die besondern Erkenntnisse zu bringen; so weit als es möglich ist, und so die Regel der Allgemeinheit zu nähern (C. 675. M. I. 792.).

5. Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die Ableitung der Verstandeserkenntnisse aus Einer Idee; das heisst, durch ihn sollen alle diejenigen Erkenntnisse, welche aus Erfahrung entspringen, oder doch zur Möglichkeit der Erfahrung dienen, so behandelt werden, als hingen sie gleichsam in einem einzigen Begriff (der Idee) zusammen, welcher jedem seine Stelle anweiset, und es zum Gliede Eines Ganzen macht. Je mehr das glückt, desto mehr hat die Idee für sich; dies ist der Probirstein der Wahrheit derselben. Das ist, die allgemeine Regel (die Idee), deren Richtigkeit möglich, aber nicht entschieden ist, ist falsch, wenn sie ohne allen Erfolg angewendet wird, mehrere Verstandeserkenntnisse durch sie zusammen zu vereinigen, sondern derselben irgend etwas entgegen steht, welches aber nicht blosser Mangel der Erkenntniss (Unwissenheit) seyn darf. Umgekehrt ist diese Einheit, welche man in die Verstandeserkenntnisse bringen will (als blosse Idee) nur eine solche, die man immer nur

als eine Aufgabe ansehen muss. Sie ist bloss hypothetisch, und dient nur dazu, zu dem Mannigfaltigen und besondern Verstandesgebrauch einen Vernunftgrund (Princip) zu finden, und diesen dadurch auch über nicht gegebene Fälle zu leiten und sie zusammenhängend zu machen (C. 675. M. I. 793.), s. Grundkraft und Hypothese.

Hypotypose,

s. Darstellung.

I.

Ich.

Die einfache Vorſtellung, durch welche das Subject, welches die Vorſtellungen hat, oder das, deſſen Beſtimmungen die Vorſtellungen ſind, gedacht wird. Alle ſeine Anſchauungen und Gedanken bindet der Menſch an die Vorſtellung: **Ich.** In dieſem Ich ſelbſt iſt nichts Mannigfaltiges mehr, ſind weiter keine Merkmale oder Theilvorſtellungen, zu unterſcheiden; aber es iſt das, mit welchem alles Mannigfaltige der Anſchauung und des Begriffs, als daran geknüpft, vorgeſtellt wird. Es iſt die Vorſtellung des bloſsen reinen thätigen **Selbſtbewuſstſeyns**, durch welche nichts Mannigfaltiges zum Erkennen gegeben wird; denn es gehört bloſs zur Möglichkeit des Anſchauens, Denkens und Erkennens, weil alles dieſes an ein Ich geknüpft ſeyn muſs. Aber dieſes **Ich** ſchauet ſich ſelbſt nicht an, denn es iſt weder ein **Anſchauungsvermögen**, welches etwa **unſinnlich** oder **intellectuell** wäre, noch ein für die Anſchauung gegebener Gegenſtand, ſondern bloſs der Grund aller Verknüpfung des Mannigfaltigen zu einem Gegenſtande. Es iſt ein und daſſelbe (*unum idemque*) Selbſt, das ich mir bei allem, was ich anſchaue und denke, vorſtellen

mufs, weil ich mir desjenigen, wobei ich es mir nicht vorftellte, auch nicht bewufst werden könnte. Ich nenne Vorftellungen eben darum meine Vorftellungen, weil fie insgefammt an diefes Ich geknüpft find. Kant nennt diefes Ich auch die urfprüngliche fynthetifche Einheit der Apperception (des Bewufstfeyns); urfprünglich, weil diefe Vorftellung des Ichs von keiner andern weiter abgeleitet werden kann; fynthetifch, weil fie aller Verknüpfung (Synthefis) zum Grunde liegt und fie möglich macht (C. 135.).

2. Diefes Ich, oder, wenn es als das bezeichnet wird, was allem Denken zum Grunde liegt, und alles Denken (nicht als wirkende Urfache, fondern) als erftes Verknüpfungsmittel der Vorftellungen möglich macht, diefes: ich denke, mufs alfo alle meine Vorftellungen begleiten können; denn fonft würde etwas in mir vorgeftellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben fo viel heifst, als, die Vorftellungen würden entweder unmöglich, oder wenigftens für mich nichts feyn, denn ich wäre mir derfelben nicht bewufst. Diefe Vorftellung des Ichs, oder, ich denke, ift die Aeufserung einer Selbftthätigkeit (nicht ein Afficirtwerden der Sinnlichkeit), und heifst auch die transfcendentale Einheit des Selbftbewufstfeyns, um damit anzuzeigen, dafs ohne fie keine Erkenntnifs *a priori* möglich fei, und dafs fie aller Erfahrung vorausgehe und nichts von Erfahrung enthalte (C. 131. ff. M. I, 147.), f. Apperception und Selbftbewufstfeyn.

3. Dafs diefes Ich immer daffelbe Ich, bei allem Mannigfaltigen in einer Anfchauung, ift, enthält eine Verknüpfung von Vorftellungen, und ift nur dadurch möglich, dafs ich mir diefer Verknüpfung bewufst bin. Denn bei allen meinen Vorftellungen, deren ich mir bewufst bin, ift

zwar der Gedanke, daſs Ich ſie habe; allein dieſes Bewuſstſeyn iſt zerſtreuet, und es gehört noch ein eigener Act dazu, um mir vorzuſtellen, daſs alle dieſe verſchiedenen Ich ein und daſſelbe Ich ſind. Dieſe Vorſtellung bekomme ich dadurch noch nicht, daſs ich jede Vorſtellung mit Bewuſstſeyn begleite, oder mir derſelben bewuſst bin; ſondern daſs ich eine Vorſtellung zu der andern hinzuſetze, und mir der Verknüpfung derſelben bewuſst bin. Alſo nur dadurch, daſs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn verbinden kann, iſt es möglich, mir vorzuſtellen, daſs jedes einzelne Ich in jeder einzelnen Vorſtellung mit allen übrigen ein und daſſelbe iſt (C. 133.), ſ. Bewuſstſeyn.

4. Die Vorſtellung Ich, oder, ich denke, ſteht nicht auf der Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes, und iſt dennoch eine transſcendentale Vorſtellung, dergleichen jene Stammbegriffe auch ſind. Darum iſt aber doch die Tafel der Stammbegriffe des reinen Verſtandes nicht mangelhaft, denn das Ich iſt kein ſolcher Stammbegriff des reinen Verſtandes. Es iſt eigentlich das Vehikel aller Begriffe, und mithin auch der transſcendentalen, folglich auch jener Stammbegriffe. Alſo iſt es auch eine transſcendentale Vorſtellung, aber es kann keinen beſondern Titel haben. Denn es dient nur dazu, alles Denken, als zum Bewuſstſeyn gehörig, aufzuführen. Es iſt alſo rein von aller Erfahrung, oder von allem Eindruck auf die Sinne. Allein es dient dennoch dazu, zweierlei Gegenſtände aus der Natur unſerer Vorſtellungskraft zu unterſcheiden, das, was alle Gedanken, als ſeine Beſtimmungen, hat, und den Gegenſtand der äuſsern Sinne. Jenes wird durch das Ich gedacht, und heiſst: Seele, fällt nicht in die äuſsern Sinne, und iſt folglich bloſs im innern Sinn; dieſer heiſst Cörper, und wird auch durch die äuſsern Sinne wahrgenommen.

Dennoch bedeutet der Ausdruck **Ich** auch den Gegenstand der Psychologie oder Seelenlehre. Will ich nun weiter nichts von der Seele wissen, als was ich unabhängig von aller Erfahrung (welche das Ich in *concreto* bestimmt) aus dieser Vorstellung **Ich** schliessen kann, so kann dies **rationale Psychologie** oder Seelenlehre **aus bloſser Vernunft** heissen (C. 399. f. M. I. 449.).

5. Die Seelenlehre **aus bloſser Vernunft** ist also eine **angebliche** Wissenschaft, welche man auf den einzigen Satz:

ich denke

hat erbauen wollen. Er gehört zur **Transscendentalphilosophie**, oder zu der Wissenschaft, welche alle reine menschliche Erkenntniss *a priori* aufstellt und entwickelt; es ist daher zu untersuchen, ob diese Wissenschaft Grund habe, oder ob man wirklich *a priori* von dem, was da denkt, etwas wissen könne. Man könnte zwar vielleicht sagen: der Satz, **ich denke**, sei ein Erfahrungssatz, denn er drücke eine Wahrnehmung meiner selbst aus; dann wäre auch die darauf gebauete Seelenlehre nicht aus bloſser Vernunft, sondern aus der Erfahrung. Allein das **Ich**, oder, **ich denke**, kann so wenig aus der Erfahrung entspringen, dass vielmehr ohne dasselbe gar keine Erfahrung, ja auch keine Vorstellung *a priori* möglich ist. Soll ich den Gedanken: **Substanz**, haben, so muss er an das: **ich denke**, geknüpft seyn; denn das deutlich gedachte Bewusstseyn des Gedankens: **Substanz**, ist nichts als der Gedanke: **ich denke die Substanz**. Man muss hier folgendes wohl bedenken, wenn man alle Zweifel darüber,

ob das, was Kant für transſcendental und *a priori* ausgiebt, nicht doch im Grunde bloſs innere Erfahrung ſei, aus dem Wege räumen will. Man kann unter innerer Erfahrung zweierlei verſtehen:

a. die Erkenntniſs des beſondern durch den innern Sinn Gegebenen, was ich nicht ohne Unterſchied bei jedem Weſen, welches erkennt, oder Vorſtellungen hat, vorausſetzen kann; z. B. es iſt meinem innern Sinn empiriſch gegeben, daſs ich jetzt dieſe Gedanken habe, die ich hier niederſchreibe, auſserdem auch wohl noch manche andere, zu welchen mich die Gegenſtände um mich her, von welchen ich jetzt nicht ganz abſtrahire, veranlaſſen, und die gewiſs Niemand von denen, die dies leſen, jetzt auch haben wird. Eine ſolche innere Erfahrung iſt wirklich empiriſche oder Erfahrungs-Erkenntniſs. Aber dieſe meine Erfahrungserkenntniſs hat

b. eine gewiſſe Form, welche jede menſchliche Erfahrungserkenntniſs haben muſs, die folglich allen ſo erkennenden und Vorſtellungen habenden Weſen gemein iſt; z. B. jede Erfahrungserkenntniſs muſs in einem Bewuſstſeyn vorgeſtellet und verknüpft werden, eben ſo, wie jeder äuſsere Gegenſtand (Cörper) in einem Raum ſeyn muſs. Daſs dies nun aber nicht anders möglich iſt, müſſen wir uns nothwendig vorſtellen, ſonſt könnten wir davon nichts wiſſen. Dieſe Vorſtellung von dem, was zur innern Erfahrung überhaupt gehört, iſt daher empiriſch, in ſo fern ich mir daſſelbe eben jetzt vorſtelle; aber die Erkenntniſs deſſen, was zu allem Empiriſchen

überhaupt nothwendig und allgemein gehört, ist doch nicht darum empirisch, weil sie mit meinem empirischen Bewusstseyn verknüpft seyn, d. i. im innern Sinn gedacht werden muss, wenn ich sie mir vorstellen will.

Wenn also gesagt wird, dies oder jenes ist durchs blosse Bewusstseyn gegeben, oder das Bewusstseyn belehrt uns unmittelbar davon, so heisst das darum nicht immer, es ist empirisch. Sondern es kömmt darauf an, wie es gegeben ist. Ist es so gegeben, dass sich ohne dasselbe gar keine Erfahrung, Wahrnehmung, und kein Verhältniss zu andern Wahrnehmungen denken lässt, und dass es also bei allen Erfahrungen und Wahrnehmungen vorkommen muss; so ist es zwar auch in den Erfahrungen des innern Sinnes zu finden, aber es ist doch kein besonderer Gegenstand der Erfahrung für dieses oder jenes denkende Subject, sondern gilt für alle denkende Subjecte. Die diesem Gegenstande anklebende Nothwendigkeit und Allgemeinheit kann man ja gar nicht wahrnehmen (s. *A priori*). So wie daher bei äussern Gegenständen auch ein Raum wahrgenommen wird, welches aber nicht möglich wäre, wenn nicht unsere Sinnlichkeit die Beschaffenheit hätte, dass aus ihr die Vorstellung des Raums erzeugt werden kann; so wird auch bei allen unsern Vorstellungen überhaupt das Selbstbewusstseyn oder der Gedanke: ich denke, wahrgenommen, wenn man seine Aufmerksamkeit darauf richten will, welches aber nicht möglich wäre ohne einen Grund, der aller Erfahrung vorausgeht, und also seinem Ursprung nach nicht empirisch seyn kann, weil er erst alle Erfahrung möglich macht, und der daher transscendental genannt wird. Dies ist das transscendentale Selbstbewusstseyn oder der

transscendentale Grundgedanke: ich denke, ohne welchen ich nicht einmal die Erfahrung machen könnte, daſs ich, und was ich, jetzt denke. Daſs ich aber dieses von dem: ich denke, weiſs, ist nicht etwa eine innere Erfahrung, oder dadurch erzeugt, daſs man von allem Inhalt des Denkens abstrahirt, denn dann könnte ich ja nicht wissen, daſs es bei aller innerer Erfahrung, in jedem durch Anschauungen und Begriffe erkennenden Wesen so seyn muſs; sondern ich weiſs es daher, weil, wenn ich das transscendentale Ich weglassen will aus der Vorstellung, wie das Anschauen und Denken möglich ist, dies gar nicht angehet. Das ist nun nicht empirische, sondern transscendentale Erkenntniſs des Empirischen und seiner Möglichkeit. Daſs ich diese transscendentale Erkenntniſs habe, ist empirisch, sie selbst aber gründet sich nicht auf Erfahrung, sondern auf die Unmöglichkeit, daſs eine Vorstellung die meinige seyn könnte, wenn ich sie nicht an den Gedanken: ich denke, knüpfen, oder den Gedanken: ich denke diese Vorstellung, haben könnte. Dies ist ein identischer Satz, und es bedarf derselbe also keines weitern Beweises. Das ich denke drückt daher zwar die Wahrnehmung unsrer selbst aus, aber es ist nur dann die Wahrnehmung unsrer selbst, wenn durch ihn erkannt wird, was wir denken; sonst ist er nur der nothwendige und allgemeine Grund der Möglichkeit aller Wahrnehmung, durch welchen allein aber noch nichts wahrgenommen wird. Darum aber, weil uns das empirische Bewuſstseyn (das Denken in demselben) zum Bewuſstseyn der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des transscendentalen Bewuſstseyns, oder des transscendentalen Gedankens: ich denke, verhilft, kann ich nicht sagen, daſs derselbe aus der Erfahrung entsprungen sei (C. 400. f. M. I. 450.).

6. Ich denke, ist also der allgemeine Text der rationalen Psychologie. Nähme sie irgend einen Gegenstand der Wahrnehmung, z. B. Lust oder Unlust, noch dazu, so wäre sie nicht mehr rationale, sondern empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre. Durch dieses ich denke will man also einen Gegenstand *a priori* kennen lernen, den wir Seele nennen, und der das nicht bloss gedachte, sondern wirklich existirende Subject alles Anschauens und Denkens seyn soll. Die Prädicate desselben dürfen folglich auch nicht empirisch seyn, sonst würde das die (vermeintliche) Wissenschaft von der Seele selbst in diesem Stück empirisch machen, und die Reinigkeit der Rationalität und Unabhängigkeit der Wissenschaft von aller Erfahrung verderben (C. 401. M. I. 451.).

7. Alles, was von einem Gegenstande zu sagen ist, finden wir, wenn wir eine Kategorie nach der andern auf ihn anwenden, um ihn dadurch zu erkennen. Der Gegenstand ist hier nun: Ich als denkendes Wesen, oder die Seele. Wir wollen nun hierauf die Kategorien nach der Ordnung der Tafel im Artikel Erfahrungsurtheil 11, B. anwenden. Aber wir wollen hier von der Kategorie der Substanz anfangen, weil, wenn ein Ding an sich selbst vorgestellt werden soll, das seine Grundbestimmung ist, dass es etwas sei, wovon Bestimmungen gelten, oder das Bestimmungen hat. Dies ist aber der Begriff, dass es eine Substanz, oder ein für sich, nicht als Bestimmung eines andern Dinges, bestehendes Ding sei. Die Titel, durch welche die rationale Seelenlehre durchgeführt werden muss (die Topik derselben) sind also von dem Begriff der Substanz an, nach der Ordnung der Tafel der Kategorien rückwärts, folgende:

Die Seele ist

1

der Relation nach:
Substanz.

2

der Qualität nach:
einfach.

3

der Quantität nach:
Einheit.
(numerisch identisch oder eine und dieselbe in verschiedenen Zeiten).

4

der Modalität nach:
existirend,
im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raum.

(C. 402. M. I., 452.).

8. Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der rationalen Seelenlehre. Nehmlich die Seele ist

a. als Substanz im innern Sinn das Gegentheil von der Substanz im äussern Sinn, folglich nicht Materie, oder immateriell;

b. als einfach unauflöslich, oder sie kann nicht in Theile zerlegt werden, sie ist folglich unverweslich oder incorruptibel;

c. als Einheit immer dieselbe Substanz; nun nennt man das Vermögen, sich seiner selbst in den

verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Ding oder seiner Identität bewusst zu seyn, die psychologische **Persönlichkeit**; folglich hat die Seele Persönlichkeit. Diese drei Stücke geben den Begriff der **Spiritualität**, oder dass die Seele eine Person sei, die auch ohne Cörper, als eine **immaterielle**, folglich **einfache** Substanz an und für sich selbst existiren könne. Sie ist

d. als **existirend** in Wechselwirkung mit einem Cörper. Folglich belebt sie einen Cörper. Einen solchen Grund des Lebens in der Materie nennen wir aber eine Seele. Die Seele ist also der Grund der **Animalität**, oder der **Thierheit**. Da nun aber dieser Grund des Lebens einfach und unverweslich ist, so nimmt das Leben der Seele kein Ende, folglich hat die Seele **Immortalität** oder **Unsterblichkeit** (C. 403. M. I, 453.).

9. Eigentlich liegen dieser ganzen transscendentalen Seelenlehre **vier Paralogismen** oder Vernunftschlüsse, die ihrer Form nach falsch sind, zum Grunde. Diese vier Paralogismen sind es eigentlich, welche diese vermeintliche Wissenschaft der reinen Vernunft, von der Natur unseres denkenden Wesens, liefern. Diese ganze Wissenschaft wird aber eigentlich mit Hülfe der Kategorien aus der an Inhalt gänzlich leeren Vorstellung **Ich**, die nichts anders als das blosse Bewusstseyn ist, herausgesponnen. Man kann nicht einmal sagen, dass dieses **Ich** ein Begriff sei, denn es lassen sich in demselben keine Merkmale weiter unterscheiden, sondern es ist **das blosse Bewusstseyn, das alle Begriffe** begleitet. Durch dieses **Ich** (oder, wenn vom Denken eines andern Subjects die Rede ist, **Er**, **Es**, **das Ding, welches denkt**) wird bloss ein **transscendentales Subject** der Gedanken vorgestellt. Das heisst, es ist das Subject, dem alle Gedanken, als seine

Prädicate müſſen beigelegt werden, von dem wir alſo nur etwas wiſſen durch die Prädicate, die es hat, d. i. daſs es denkt und dieſe oder jene Gedanken hat. Nun dürfen wir aber daſſelbe nicht aus den wirklichen Gedanken, die es hat, und den Naturgeſetzen, nach welchen dieſe Gedanken erfolgen, z. B. dem Geſetze der Aſſociation u. ſ. w. kennen lernen wollen, denn ſonſt lernten wir es aus der Erfahrung kennen, und wir bekämen dann Erfahrungsſeelenlehre, aber nicht Seelenlehre aus bloſser Vernunft (rationale Pſychologie) (C. 405. M. I. 456.). Es bleibt uns alſo nichts übrig, als die Vorſtellung: das Ding, welches denkt. Dies iſt nun bei den verſchiedenen denkenden Subjecten, wenn wir die durch die Erfahrung gegebenen Gedanken, die es hat, davon abſondern, in nichts von einander unterſchieden. Auch können wir von demſelben keine Prädicate angeben, wenn wir es nicht durch die Gedanken, die es hat, alſo nicht empiriſch, wollen kennen lernen. Denn wir werden gleich ſehen, daſs die Prädicate, die wir in 8. von der Seele angegeben haben, erſchlichen ſind, und uns die Natur derſelben gar nicht aufdecken können. Folglich iſt uns das eigentliche Subject der Gedanken, oder das Ding, was da denkt, gänzlich unbekannt, und wir können niemals, auch nicht einmal davon, daſs es und wie es exiſtirt, uns den mindeſten Begriff machen. Der Algebraiſt nennt die unbekannte Gröſse, welche es ſucht, x, und wir müſſen geſtehen, daſs dieſes denkende Subject uns ſo unbekannt iſt, wie dem Algebraiſten ſein x, es iſt, wie dieſer ſich auszudrücken pflegt, gleich x (= x). Wollen wir uns von dieſem Dinge, was da denkt, eine Vorſtellung machen, ſo entſtehet nothwendig immer ein Cirkel. Denn wir müſſen ja dann ſchon dieſes Ich brauchen, um an dieſes Selbſtbewuſstſeyn die Vorſtellungen zu knüpfen, die wir uns von demſelben machen. Dies iſt eine Unbequemlichkeit, die davon nicht zu trennen iſt.

Denn das Ich oder das Bewuſstseyn iſt nicht ſowohl eine Vorſtellung, durch die ein beſonderer Gegenſtand (eine exiſtirende denkende Subſtanz) ſoll vorgeſtellt werden, ſondern es iſt die Form, welche jede Vorſtellung, wenn ſie für mich Erkenntniſs ſeyn ſoll, haben muſs. Nur von einer ſolchen Vorſtellung, die an dieſes Ich geknüpft iſt, kann ich ſagen, daſs Ich dadurch etwas denke (C. 463. f. M. I., 454.).

10. Es muſs Jedermann gleich Anfangs befremden, daſs hier vom Beſondern aufs Allgemeine geſchloſſen wird, und das, was ich zur Möglichkeit meines Denkens vorausſetze, von der Möglichkeit des Denkens eines jeden Andern gelten ſoll. Die Beſchaffenheit meines denkenden Ichs ſoll mich berechtigen, dieſelbe Beſchaffenheit von jedem Andern, welcher denkt, zu behaupten. Ja alles, was da denkt, will man, ſoll ſo beſchaffen ſeyn. Nun ſcheint ja doch der Satz: Ich denke, empiriſch oder ein Erfahrungsſatz zu ſeyn, und doch will man ſich anmaſsen, auf einen ſolchen Erfahrungsſatz (der als ſolcher, ſeiner Natur nach, doch nur particular, oder für den gegebenen Fall gültig ſeyn kann, und deſſen Gegentheil auch ſehr wohl denkbar iſt) ein apodiktiſches und allgemeines Urtheil, ſo müſſen alle denkende Weſen beſchaffen ſeyn, wie ich es an mir finde, oder mein Selbſtbewuſstſeyn es in mir ausſagt, zu gründen. Allein dieſe Behauptung hat ihren guten Grund. Denn der Satz: Ich denke, iſt nicht ſowohl eine Erfahrung davon, wie es mir allein möglich iſt zu denken, als vielmehr eine Vorausſetzung, ohne welche gar kein Denken denkbar iſt. Folglich muſs ich auch *a priori* behaupten können, daſs wer da denkt, auch ein ſolches Bewuſstſeyn haben, oder alle ſeine Gedanken an das Ich knüpfen müſſe. Der Satz: ich denke, wird aber hier nicht als eine Erfahrung betrachtet, ſo wie ihn etwa Carte-

ſius betrachtet, wenn es auf die Erfahrung: ich denke, die Behauptung gründet, folglich exiſtire ich (*cogito, ergo ſum*). Sondern der Satz: ich denke, wird hier problematiſch genommen, nehmlich, wenn gedacht werden ſoll, wenn das Denken möglich ſeyn ſoll, ſo muſs jeder Gedanke von dem: ich denke, nothwendig begleitet, oder an daſſelbe geknüpft ſeyn. Es iſt alſo hier bloſs die Frage (ohne noch vorher über das Daſeyn eines denkenden Subjects zu entſcheiden), welche Eigenſchaften des denkenden Subjects laſſen ſich aus dem bloſsen: ich denke, erkennen (C. 404. M. I., 455.).

11. Wir wollen alſo nun den Satz: Ich denke, durch alle jene, in 8. angegebene, Prädicamente oder ſeyn ſollenden reinen Begriffe *a priori* der reinen Seelenlehre mit einem kritiſchen Auge verfolgen, um den Schein, der uns hier eine Erkenntniſs durch die bloſse Vernunft vorſpiegeln will, aufzudecken. Daſs ſich hier keine Erfahrung einmiſchen dürfe, ſondern die trüglichen Schlüſſe, die wir unterſuchen wollen, ganz rein *a priori* ſeyn, und den Grund einer reinen Seelenlehre *a priori*, alſo einen transſcendentalen Gebrauch des Verſtandes, enthalten ſollen, iſt ſchon (9.) bemerkt worden. Da man aber hier mit Recht die möglichſt gröſste Deutlichkeit erwartet, ſo muſs ich die Kürze der Ausführlichkeit und Deutlichkeit aufopfern. Ich werde alſo dieſe Prüfung nicht, wie Kant in der zweiten und den folgenden Auflagen der Critik der reinen Vernunft thut, in ununterbrochenem Zuſammenhange fortlaufen laſſen, ſondern ich werde Kants Vortrage in der erſten Auflage dieſes ſeines Werks folgen, und die Trüglichkeit jedes einzelnen Paralogismus beſonders aufſtellen (C. 406. M. I, 457.).

12. Noch will ich mit Kant eine allgemeine Bemerkung vorausſchicken, welche unſere

Aufmerkſamkeit auf dieſe Paralogismen ſchärfen wird. Nicht dadurch, daſs ich einen Gegenſtand bloſs denke, erkenne ich denſelben auch, ſondern es muſs mir der Gegenſtand durch eine Anſchauung gegeben ſeyn, und ich muſs das durch die Anſchauung gegebene Mannigfaltige in eine Einheit des Bewuſstſeyns zuſammengefaſst haben, weswegen ich dieſes Mannigfaltige eben Gegenſtand nenne, dieſe Einheit oder dieſen Gegenſtand beſtimme ich nun, oder zähle das in ihm verknüpfte Mannigfaltige durch Prädicate auf, und das heiſst, ich erkenne einen Gegenſtand. Alſo erkenne ich mein denkendes Selbſt noch nicht dadurch, daſs ich den Gedanken Ich denke, oder, welches daſſelbe iſt, mir bewuſst bin, daſs ich denke. Sondern nur dann würde ich mein denkendes Selbſt erkennen, wenn ich mir bewuſst wäre, ich ſchauete dieſes mein denkendes Selbſt an, und das Mannigfaltige in dieſer Anſchauung wäre nun, in Anſehung jeder Function des Denkens, das iſt, jeder Kategorie, beſtimmt; es habe z. B. eine beſtimmte Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. ſ. Gebrauch, 4. und Demonſtrabel, 2. Beſonders in der zuletzt citirten Stelle dieſes Wörterbuchs iſt es deutlich auseinander geſetzt, daſs dieſe Begriffe, Gröſse, Beſchaffenheit u. ſ. w. zwar ſo viel verſchiedene Arten ſind, wie ich etwas an das Ich knüpfe, oder *modi* des Selbſtbewuſstſeyns im Denken; aber daſs ich durch dieſe Begriffe nicht eher einen Gegenſtand erkenne, als wenn ich durch ſie etwas, das mir in der Anſchauung gegeben iſt, an das Ich knüpfe. Es muſs etwas angegeben werden können, was die Gröſse hat, was eine Beſchaffenheit iſt, u. ſ. f. Sonſt ſind dieſe Begriffe die bloſsen Functionen des Denkens, das iſt, die Arten, wie über jeden Gegenſtand gedacht wird, oder die Vorſtellungen, vermittelſt welcher der in der Anſchauung gegebene Gegenſtand erkannt wird. Iſt es aber nicht etwas, das in einer Anſchauung gege-

ben ist, so können zwar noch immer jene Begriffe (Grösse, Beschaffenheit u. s. w.) gedacht werden, aber es wird vermittelst ihrer nicht ein Gegenstand, sondern es werden dann bloss diese leeren Begriffe allein gedacht. So ist es nun auch mit meinem denkenden Selbst, wenn ich dasselbe erkennen will. Wenn mir von demselben nichts durch eine Anschauung gegeben ist, so kann ich dasselbe auch nicht durch jene leeren Begriffe, Grösse, Beschaffenheit, Substanz, Daseyn u. s. w. kennen lernen. Man stelle sich die Sache so vor:

Ich denke mein denkendes Selbst,
oder Ich denke Ich.

Das erste Ich in diesem Satze, oder das Ich denke, ist das bestimmende Selbst, oder das Bewusstseyn, das bei jedem Denken vorkömmt; das zweite Ich in diesem Satz, oder das denkende Selbst ist das bestimmbare Selbst. Nicht das erste ist der Gegenstand, der erkannt werden soll, sondern das zweite. Dann ist aber das zweite entweder das erste selbst, und ebendasselbe wird hier nur als Subject und Prädicat gedacht, oder der Satz ist identisch. Dann habe ich aber keinen Gegenstand zu dem Prädicat, sondern es ist das blosse Bewusstseyn selbst. Oder, das zweite Ich ist ein durch Anschauung gegebener Gegenstand. Dann ist es aber mein innerer Zustand, was ich in diesem Ich anschaue, es ist mir dann nehmlich ein Mannigfaltiges von Gedanken, Gefühlen, Bildern der Phantasie u. s. w. gegeben, die ich alle durch die Vorstellung des Ichs unter Eine Einheit der Apperception oder des Bewusstseyns bringe. Dies bestimmbare Ich, oder eigentlich mein Zustand im innern Sinne, kann man das Ich, als Gegenstand der Erfahrung, nennen; und es ist eben das Ich in dem Cartesianischen Satz: Ich denke (eine Erfahrung im innern Sinne), also bin ich (existire ich als un-

mittelbare Erfahrung). Das gäbe aber nicht rationale, sondern empirische Seelenlehre (C. 406. M. I, 458.).

Erster Paralogismus der Substantialität.

13. Obersatz: Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urtheile ist, und daher nicht als Bestimmung (Prädicat) eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz.

Untersatz: Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urtheile, und dieses Ich kann nicht als Bestimmung (Prädicat) irgend eines andern Dinges gebraucht werden.

Schlussatz: Also bin Ich, als denkendes Wesen (Seele), Substanz (1. C. 348.).

Critik des ersten Paralogismus der reinen Psychologie.

Man kann von jedem Dinge überhaupt sagen, es sei Substanz, so fern man es von blossen Prädicaten und Bestimmungen der Dinge unterscheidet. So kann man sich sogar eine Bestimmung selbst, in so fern man von ihr Bestimmungen aussagen will, als Substanz denken, z. B. die Grösse, die Geschwindigkeit, die Tugend. Dies heisst aber nichts weiter, als Grösse, Geschwindigkeit, Tugend sind logische Subjecte (logische Substanzen), denen gewisse Bestimmungen, z. B. ausgedehnt, gross oder klein, rein u. s. w. zukommen. Nun ist in allem unsern Denken das Ich das Subject (die logische Substanz), dem Gedanken nur als Bestimmungen inhäriren, nur durch die Verknüpfung

mit demselben Gedanken sind, und dieses Ich kann nicht als die Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden. Also muss Jedermann sich selbst nothwendigerweise als die Substanz, das Denken, oder die Gedanken, aber nur als Accidenzen seiner selbst, oder als Bestimmungen ansehen, die zusammen den Zustand ausmachen, in welchem sein denkendes Selbst vorhanden ist oder existirt (1. C. 348. f.).

Was sollen wir nun aber von diesem Begriffe einer (logischen) Substanz, oder dass wir uns beim Denken bloss als Subject betrachten müssen, für einen Gebrauch machen? Der Hauptbegriff der Substanzialität eines Dinges, wenn darunter nicht das Verhältniss desselben im Urtheil, dass es als Subject gebraucht wird, sondern dass es wirklich für sich und nicht als Bestimmung eines andern Dinges existirt, verstanden werden soll; ist die Beharrlichkeit. Eine Substanz ist dasjenige, was immer fortdauert, und, natürlicher Weise oder nach den Gesetzen der Natur, nicht entsteht und nicht vergeht. Denn sollte auch die Substanz, wie die Accidenzen, dem Wechsel unterworfen seyn, entstehen und vergehen, so müsste auch sie an etwas anderm entstehen, vergehen und wechseln, und wäre dann nicht eine Substanz, sondern ein Accidenz dieses andern Dinges. Kann ich nun aber wohl aus dem logischen Gebrauch, dass ich mein Ich bloss als logisches Subject aller meiner Gedanken, und nicht als Prädicat gebrauchen kann, schliessen, dass mein denkendes Selbst oder dieses Ich wirklich ein für sich selbst bestehendes Wesen (reales und nicht bloss logisches) ist, das für sich selbst fortdauert, und natürlicher Weise weder entsteht noch vergeht (C. 349.)?

Dass ich den Begriff eines Gegenstandes logisch, zum Urtheil, als Subject gebrauchen kann, oder auch gebrauchen muss, berechtigt mich noch nicht,

den Gegenſtand dieſes Begriffs für eine reale Subſtanz, oder ein für ſich exiſtirendes Ding zu erklären. Ja wir können gar nicht ſo ſchlieſsen, etwas iſt Subſtanz, folglich iſt es beharrlich; ſondern erſt an der Beharrlichkeit eines Dinges, die wir aus der Erfahrung kennen lernen, haben wir das Kennzeichen, daſs wir das Ding für eine Subſtanz erklären dürfen; und eben darum iſt auch der Begriff der Subſtanz zur Erkenntniſs bloſs empiriſch- (oder für die Erfahrung) brauchbar. Nun haben wir aber bei unſerm Satze: Ich bin Subſtanz, keine Erfahrung zum Grunde gelegt, weil wir dann nicht rationale, ſondern empiriſche Pſychologie bekommen würden, ſondern wir haben ihn lediglich daraus geſchloſſen, weil das Ich immer das beſtimmende Selbſt desjenigen Verhältniſſes (C. 142.) zwiſchen Subject und Prädicat iſt, welches das Urtheil ausmacht, d. i. aus der Beziehung, die alles Denken auf das Ich, als das gemeinſchaftliche Subject aller Gedanken hat, dem alles Denken inhärirt. Wollten wir aber auch durch ſichere Beobachtung eine ſolche Beharrlichkeit des denkenden Selbſt beweiſen, ſo würde dies doch nicht einmal möglich ſeyn, weil uns nichts zu dieſer Beobachtung gegeben iſt. Denn das Ich iſt zwar in allen Gedanken, und eben dies hat manche verleitet, es für eine Anſchauung zu halten. Allein dieſes Ich iſt ſo wenig eine Anſchauung, daſs man getroſt Jedermann auffordern kann, etwas anzugeben, was er in dieſem Ich anſchauet. Sogar von jeder reinen Anſchauung des Raums oder der Zeit kann man doch Prädicate angeben, aber das Ich iſt ein ganz leerer, obwohl nothwendiger Gedanke, der daher auch nicht einmal den Titel eines Begriffs verdient. Es läſst ſich nichts von dem Ich ſagen, wodurch ſich daſſelbe von jeder andern Anſchauung unterſchiede, ſondern jede Anſchauung iſt in dem Ich, d. i. an dieſe Vorſtellung geknüpft; ſie iſt das Vehikel aller An-

schauungen und Begriffe. Man kann also freilich wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkömmt, nicht aber, dass es (etwa so, wie die Materie in der äussern Anschauung, von welcher ich sagen kann, dass sie den Raum erfüllt, undurchdringlich sei u. s. w.) das Beharrliche in der innern Anschauung sei, woran die Gedanken als die Accidenzen desselben wechselten (1. C. 349. f.).

Hieraus folgt nun, dass der vorstehende erste Paralogismus der transscendentalen Psychologie uns nur eine vermeintlich neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens, von welchem im Obersatz und Untersatz allein die Rede ist, für das reale Subject der Inhärenz der Gedanken oder die denkende Substanz ausgiebt, von welchem im Schlusssatz allein die Rede ist. Allein von diesem realen Subject als einem wirklichen, als Substanz existirenden, Dinge haben wir nicht die mindeste Kenntniss, und können sie auch nicht haben. Denn das Bewusstseyn oder die Vorstellung des Ichs ist das einzige, was alle übrigen Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Gedanken und Wahrnehmungen müssen angetroffen werden. Folglich ist es als transscendentales Subject die Bedingung aller Anschauungen und aller Begriffe, und kann folglich selbst weder Anschauung noch Begriff seyn, folglich auch sich weder auf einen empirischen Gegenstand beziehen, der dadurch erkannt würde, noch uns zur Erkenntniss des unbekannten Dinges an sich verhelfen, welches wir, durch die Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens genöthigt, diesem Ich sowohl als allen Gedanken, als Substrat zum Grunde legen müssen. Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen. Nur muss man darunter bloss verstehen, dass wir uns die Seele, als Idee, nach der Analo-

gie als Subſtanz denken können, ohne dadurch die Natur der Seele, daſs ſie nehmlich bei allen Veränderungen, ſelbſt dem Tode des Menſchen, immer fortdauere, erkennen zu wollen (1. C. 350. f. C. 407. M. I, 459.).

Zweiter Paralogismus, der Simplicität.

14. **Oberſatz:** Dasjenige Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz (gemeinſchaftliche Wirkung) vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann, iſt **einfach**.

Unterſatz. Nun iſt das denkende Ich, oder die Seele, ein ſolches Ding, deſſen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angeſehen werden kann.

Schluſsſatz: Alſo iſt das denkende Ich **einfach** (1. C. 341.).

Critik des zweiten Paralogismus der reinen Pſychologie.

Dies iſt der **Achilles** (ſ. **Bewegung**, 8. d.) aller dialektiſchen Schlüſſe der reinen Seelenlehre; nicht etwa bloſs ein ſophiſtiſches Spiel, welches ein Dogmatiker erkünſtelt hat, ſondern ein Schluſs, welcher die ſchärfſte Prüfung und die gröſste Bedenklichkeit des Nachforſchens auszuhalten ſcheint (1. C. 351.).

Eine jede **zuſammengeſetzte** Subſtanz iſt ein Aggregat vieler Subſtanzen, und die Handlung einer zuſammengeſetzten Subſtanz ein Aggregat vieler Handlungen. Was einer ſolchen zuſam-

mengesetzten Substanz, in so fern sie zusammengesetzt ist, als Accidenz inhärirt, ist ein Aggregat von solchen Accidenzen, welche Accidenzen der Theilsubstanzen sind, aus welchen die zusammengesetzte Substanz bestehet. Nun ist zwar eine Wirkung, die aus der Concurrenz (dem gemeinschaftlichen Wirken) vieler handelnden Substanzen entspringt, möglich, wenn diese Wirkung bloss äusserlich ist. So ist z. B. die Bewegung eines Cörpers die vereinigte Bewegung aller seiner Theile. Allein mit den Gedanken, als innerlichen zu einem denkenden Wesen gehörigen Accidenzen, ist es anders beschaffen. Denn, setzet, das Zusammengesetzte dächte; so würde ein jeder Theil des Zusammengesetzten einen Theil des Gedankens, alle zusammengenommen aber allererst den ganzen Gedanken enthalten. Nun ist dieses aber widersprechend. Denn die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen vertheilt sind (z. B. wenn die einzelnen Wörter eines Verses von verschiedenen denkenden Wesen gedacht würden), können niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen. Es muss immer ein einziges Wesen seyn, das sie zusammenfasst. Also kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen, inhäriren. Er ist also nur in einer Substanz möglich, die nicht ein Aggregat von vielen, mithin schlechterdings einfach ist. Dies ist die deutliche Auseinandersetzung des vorstehenden zweiten Paralogismus, nebst dem Beweise des Untersatzes (1. C. 351. f.).

Der sogenannte *nervus probandi*, oder die beweisende Kraft dieses Arguments (Beweises) liegt in dem Satze: dass zu einem Gedanken durchaus nothwendig sei, viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects (durch die absolute Einfachheit der denkenden Substanz) zusammen zu fassen. Allein diesen Satz

kann Niemand aus Begriffen beweisen. Wollte er nehmlich behaupten, der Satz:

> Viele Vorstellungen können nur durch die absolute Einheit des denkenden Wesens ein Gedanke werden,

sei ein analytischer Satz, und man könne ihn durch blosse Entwickelung des Begriffs eines Gedankens beweisen; so ist das falsch. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv, d. i. eine solche, durch welche das Mannigfaltige in ein Ganzes verknüpft gedacht wird. Sie kann sich also eben sowohl auf die collective Einheit gründen, durch welche die Substanzen, welche die verschiedenen Vorstellungen hervorbringen, in Ein Ganzes verknüpft gedacht werden, als darauf, dass das denkende Subject wirklich, seiner Natur nach, absolut einfach sei. So ist die Bewegung eines Cörpers auch eine Einheit, denn ich kann mir sie, mit Weglassung aller Ausdehnung, als die Bewegung eines blossen mathematischen Puncts denken. Und dennoch ist diese Bewegung die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben, und die Einheit des Gedankens: Bewegung, gründet sich auf die Einheit des Begriffs des bewegten Cörpers, welche offenbar collectiv ist, oder mehrere Vorstellungen, die Theile des Zusammengesetzten, vereinigt vorstellt, und nicht eine absolute Einheit, welche der Cörper schon vermöge der Erfahrung nicht ist, nach der er theilbar ist. Man kann also nicht behaupten, es gehöre nothwendig zum Begriff eines zusammengesetzten Gedankens, dass er durch eine absolut einfache Substanz gedacht werde, und ein zusammengesetzter Gedanke und die Wirkung einer absolut einfachen Substanz sei identisch oder vollkommen gleichgeltend. Da nun folglich voranstehender Satz, da er nicht analytisch ist, ein

synthetischer Satz *a priori* seyn müſste, so wird sich gewiſs kein Kenner solcher Sätze getrauen, die Richtigkeit desselben zu verantworten (1. C. 353.).

Aber es ist auch nicht möglich, die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat in diesem Satze auf Erfahrung zu gründen, so daſs man behaupten wollte, es sei zwar ein synthetischer Satz, aber nicht *a priori*, sondern aus der Erfahrung. Denn in der Erfahrung ist jede Einheit nur bedingt, d. i. eine solche, in der wir vielleicht nichts Mannigfaltiges mehr auffinden können, oder von der wir doch nicht behaupten können, sie sei an und für sich, und folglich in jeder Rücksicht, d. h. absolute Einheit. Es giebt nehmlich gar nichts Absolutes in der Erfahrung, weil alle Erkenntniſs immer eine Bedingung voraussetzt, die sie möglich macht, die Erkenntniſs des Absoluten aber keine solche Bedingung voraussetzen würde. Daraus aber, daſs wir etwas, z. B. die Zusammensetzung, nicht erfahren, folgt nicht, daſs sie nicht vorhanden sei. Woher nehmen wir denn also den Satz, dessen Richtigkeit wir jetzt untersuchen, und worauf sich der ganze zweite Paralogismus stützt (1. C. 353.)?

Wenn man sich ein denkendes Wesen vorstellen will, so kann man dies nicht anders, als dadurch, daſs man sich in Gedanken an die Stelle desselben setzt, und so dem zu erwegenden Gegenstande (dem denkenden Wesen) sein eigenes Subject unterschiebt. Dies ist bei keiner andern Art der Nachforschung der Fall, weil wir da den zu erwegenden Gegenstand jederzeit selbst denken. Nun haben wir durchaus beim Denken nöthig, das Mannigfaltige der Vorstellungen in Ein Bewuſstseyn zusammen zu fassen, und es unter Einer Vorstellung uns vorzustellen, welches eben denken heiſst, und sodann diese Vorstellung an die

absolut einfache Vorstellung Ich denke zu knüpfen, damit wir uns jener Vorstellung, als der unsrigen, bewusst werden. Wäre nun diese Vorstellung: Ich denke, nicht absolut einfach, sondern zusammengesetzt, so könnte nicht gesagt werden Ich denke (das Mannigfaltige in Einer Vorstellung), sondern Mehrere würden das Mannigfaltige in mehrern Vorstellungen denken, welches indessen wieder kein Denken des ganzen Gedankens oder Zusammenfassen der Theilvorstellungen in Ein Bewusstseyn seyn würde. Wir können uns also wohl vorstellen, dass das Ganze des Gedankens getheilt, und unter viel denkende Subjecte vertheilt werden könnte, denn so entständen so viel Vorstellungen, als denkende Subjecte wären; aber das subjective Ich kann doch nicht getheilt und vertheilt werden, denn es wird zum Bewusstseyn jeder Vorstellung erfordert, auch läst sich nichts Mannigfaltiges darin unterscheiden (1. C. 354. f.).

Man kann auch nicht etwa sagen, folglich haben wir doch an diesem einfachen: Ich denke, die Erfahrung von etwas Absolutem. Denn dieser formale Satz des Bewusstseyns, worauf auch in diesem Paralogismus die Einfachheit der Seele, also eine Behauptung der transscendentalen Psychologie gegründet werden soll, ist keine Erfahrung. Er ist die blosse Form des Bewusstseyns, die zwar jeder Erfahrung anhängt, aber doch derselben vorhergeht, oder nicht mit dem Stoff der Erfahrung gegeben ist, sondern dem Erkenntnissvermögen angehört, und also in Ansehung seiner Möglichkeit (potentialiter) eher im Subject ist, als der Stoff der Erfahrung. Dieses Ich denke ist aber nur die unerlassliche Bedingung, unter welcher gedacht werden kann, unter welcher für ein solches denkendes Wesen, als wir sind, Erkenntniss möglich ist. Wie folgt aber nun hieraus, dass darum das denkende Wesen, als ein wirk-

lich vorhandener Gegenſtand, auch ſeiner wirklichen Natur nach, einfach ſeyn müſſe, und daſs es ein jedes ſeyn müſſe, weil wir uns an die Stelle eines jeden denkenden Weſens ſetzen müſſen, wenn wir uns daſſelbe vorſtellen? Wie folgt wohl hieraus, daſs alle und jede Erkenntniſs überhaupt in jedem möglichen denkenden Weſen dieſes einfache: Ich denke, vorausſetze, da es doch bloſs etwas ſubjectives für uns iſt; und wie kann man behaupten, daſs etwas zum Begriff des denkenden Weſens gehöre, weil es zu einer Art der Erkenntniſs, nehmlich durch Anſchauungen und Begriffe, unentbehrlich iſt (1. C. 354.)?

Aber die Einfachheit meines Selbſt (als Seele) wird auch wirklich nicht aus dem Ich denke geſchloſſen. Sondern dieſe Einfachheit liegt ſchon unmittelbar in jedem Gedanken, den ich habe, und deſſen ich mir bewuſst bin. Der Satz: Ich bin einfach, muſs als ein unmittelbarer Satz des Bewuſstſeyns angeſehen werden. Es iſt damit ſo wie mit dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze: Ich denke, welcher ſo viel heiſst: Ich bin als denkend wirklich. Eben ſo heiſst auch der formale Satz des transſcendentalen Bewuſstſeyns (der von dem Carteſianiſchen Erfahrungsſatze wohl unterſchieden werden muſs, weil er rein *a priori* iſt) Ich denke, ſo viel, als, ich bin das einfache Subject, welches alles Mannigfaltige der Vorſtellungen, die als Ein Gedanke gedacht werden ſollen, zuſammenfaſst. Ich bin das einfache Subject, heiſst aber nicht, ich bin ein exiſtirendes (reales) Weſen, welches ſeiner Natur nach einfach iſt, ſondern, wenn ich denke, ſo kann ich mir nicht in dem Ich, dem Bewuſstſeyn, das Mannigfaltige, welches ich denke, vorſtellen, ſondern bloſs in den Vorſtellungen, die ich dadurch, daſs ich ſie an dieſes einfache Ich knüpfe, vereinige. Dieſes Ich iſt alſo nicht eine reale (als Gegenſtand exiſtirende), ſondern eine bloſs

logifche (zum Denken unentbehrliche) Einheit (1. C. 354.).

Alfo ift der fo berühmte pfychologifche Beweis der Einfachheit der Seele lediglich auf der untheilbaren Einheit einer Vorftellung gegründet, die nur das Zeitwort (Verbum: Denken) in Anfehung der denkenden Perfon dirigirt. Es ift offenbar, dafs dadurch, dafs wir jedem Gedanken das Ich anhängen, das Subject, welches dadurch als die Gedanken denkend vorgeftellt wird, nicht feiner Natur nach, fondern blofs transfcendental, wie ihm das Denken allein möglich ift, bezeichnet wird. Dadurch lernen wir aber nicht die mindefte Eigenfchaft eines denkenden Wefens felbft kennen, oder gelangen etwa zur Erkenntnifs der Seele. Das Ich bedeutet ein Etwas überhaupt (transfcendentales Subject), deffen Vorftellung allerdings einfach feyn mufs. Denn fobald man diefes Etwas *) beftimmen will, mufs man es durch die Gedanken beftimmen, die es hat; da wir nun diefe weglaffen, fo kann folglich auch keine Beftimmung deffelben angegeben werden, d. h. es mufs als einfach gedacht werden. Die Einfachheit aber der Vorftellung von einem Subject ift darum nicht eine Erkenntnifs von der Einfachheit des Subjects felbft, denn von deffen Eigenfchaften wird ja gänzlich abftrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich (welchen ich auf jedes denkende Subject anwenden kann) bezeichnet wird (1. C. 355.).

So wie der Satz: ich bin Subftanz, nichts bedeutete, als ich mufs mich beim Denken jederzeit

*) Etwas aber ift blofs die Vorftellung eines noch gänzlich unbeftimmten Begriffs, welches die einfachfte Vorftellung ift.

als Subject denken, dem die Gedanken als Prädicate inhäriren, so dass folglich hier der Begriff Substanz die blosse Kategorie ist, wodurch allein noch nichts in der Erfahrung erkannt wird, wenn nichts gegeben ist, was ich durch den Begriff Substanz erkenne; so kann ich auch sagen, ich bin eine einfache Substanz, das ist, wenn ich mich als Subject der Gedanken denke, so unterscheide ich nicht in mir, dem Subject, sondern in dem, was gedacht wird, ein Mannigfaltiges. Dadurch lerne ich folglich nicht mich selbst als denkendes Wesen in der Erfahrung kennen; denn was ist das, was einfach ist? (1. C. 356.)

Die Behauptung von der einfachen Natur der Seele ist nur in so fern von einigem Werth, wenn dadurch dieses Subject von aller Materie unterschieden und unverweslich ist; bloss darum kann uns etwas an dieser Behauptung liegen. Daher wird der Satz: die Seele ist einfach, auch mehrentheils so ausgedrückt: die Seele ist uncörperlich (immateriell). Es soll nun gezeigt werden, dass von dem Satze, alles, was denkt, ist einfache Substanz, nicht der mindeste Gebrauch gemacht werden kann, um etwas über die Ungleichartigkeit der Seele, oder die Verwandtschaft derselben mit der Materie zu entscheiden. Woraus denn folgen wird, dass dieser Satz in das Feld der Ideen gehört, und dass es bloss ein reines Vernunfturtheil ist, das als solches seine Gültigkeit hat, nur nicht, um einen Gegenstand (die Seele) dadurch zu erkennen (1. C. 456.).

Unser denkendes Subject kann nicht cörperlich seyn, d. h. es kann keine Erscheinung im Raume, kein Gegenstand äusserer Sinne seyn, denn Gedanken, Bewusstseyn, Begierden, sind alles Gegenstände des innern Sinnes. Allein dasjenige Etwas, was unsern Sinn so afficirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w.

bekommt, kann vielleicht (als transſcendentaler Gegenſtand) zugleich das Subject der Gedanken ſeyn. Dieſes Etwas iſt nicht ausgedehnt, nicht undurchdringlich, nicht zuſammengeſetzt, weil das alles Prädicate ſind, die nur die Erſcheinungen angehen. Folglich iſt die menſchliche Seele durch die Einfachheit ihrer Natur, wenn man ſie auch einräumen wollte, von dem Subſtrat der Materie, welches auch einfach ſeyn kann, noch gar nicht hinreichend unterſchieden. Ich kann gar wohl annehmen, daſs das Subſtrat der Materie an ſich einfach ſei, und daſs ihm, dem in Anſehung unſeres äuſseren Sinnes (als Erſcheinung) Ausdehnung zukömmt, an ſich ſelbſt Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewuſstſeyn vorgeſtellt werden. Auf ſolche Weiſe würde eben daſſelbe, was in einer Beziehung cörperlich heiſst, in einer andern zugleich ein denkendes Weſen ſeyn, deſſen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derſelben in der Erſcheinung anſchauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daſs nur Seelen (als beſondere Arten von Subſtanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich, heiſsen, daſs Menſchen denken, d. i. eben daſſelbe, was als äuſsere Erſcheinung ausgedehnt iſt, innerlich (an ſich ſelbſt) ein Subject ſei, was nicht zuſammengeſetzt, ſondern einfach iſt und denkt. Aber, ohne dergleichen Hypotheſen zu erlauben, iſt es ſchon an ſich unſchicklich, zu fragen, ob die Seele (wenn ſie ein denkendes Weſen an ſich ſelbſt ſeyn ſoll) von gleicher Art mit der Materie ſei, da dieſe nur eine Art Vorſtellungen in uns iſt, und folglich nicht von gleicher Natur mit dem Dinge ſeyn kann, zu deſſen Zuſtand ſie nur, als eine Beſtimmung dieſes Dinges gehört. Vergleichen wir aber das denkende Ich nicht mit der Materie, ſondern mit dem Intelligibeln (dem Dinge an ſich), welches der äuſsern Erſcheinung, die wir Materie nennen, zum Grunde liegt;

ſo können wir, weil wir vom Dinge an ſich gar nichts wiſſen, auch nicht ſagen, daſs die Seele ſich von dieſem irgend worin innerlich unterſcheide. Und ſo taugt alſo der Begriff des einfachen Bewuſstſeyns gar nicht dazu in dem einzigen Falle, da er brauchbar ſeyn könnte, nehmlich in der Vergleichung meiner Selbſt mit Gegenſtänden äuſserer Erfahrung, das Eigenthümliche und Unterſcheidende ſeiner Natur zu beſtimmen. Folglich mag man immer zu wiſſen vorgeben, das denkende Ich, die Seele (ein Name für den transſcendentalen Gegenſtand des innern Sinnes, welchen man auch das Ich, als Noumenon nennen kann), ſei einfach, dieſer Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenſtände ſich erſtreckenden Gebrauch, und kann daher unſere Erkenntniſs nicht im mindeſten erweitern. So fällt demnach die ganze rationale Pſychologie mit dieſer ihrer Hauptſtütze, zumal da der Fundamentalbegriff einer einfachen Natur auch in keiner Erfahrung angetroffen werden kann (1. C. 357. ff. C. 407. f. M. I. 460.).

Dritter Paralogismus, der Perſonalität.

15. Oberſatz: Was ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten (oder daſs er ſtets ein und daſſelbe Ich iſt) bewuſst iſt, iſt ſo fern eine Perſon.

Unterſatz: Nun iſt die Seele ſich der numeriſchen Identität ſeiner Selbſt in verſchiedenen Zeiten bewuſst.

Schluſsſatz. Alſo iſt die Seele ſo fern eine Perſon.

Critik des dritten Paralogismus der reinen Psychologie.

Wenn wir die numerische Identität (dass es ein und dasselbe Object ist) eines äussern Gegenstandes durch Erfahrung erkennen wollen, so werden wir auf das Beharrliche (die Substanz) derjenigen Erscheinung Acht haben, worauf sich alles Übrige als Bestimmung (als Accidenzen desselben) bezieht, und die Indentität dieses Beharrlichen in der Zeit während des Wechsels seiner Bestimmungen bemerken. Nun ist aber mein Ich, und alles, was an dasselbe geknüpft ist, ein Gegenstand des innern Sinnes, und alle Zeit ist bloss die Form des innern Sinnes. Folglich beziehe ich alle und jede meiner auf einander folgenden (successiven) Bestimmungen auf das numerischidentische Selbst, in aller Zeit, d. i. sie haben die Form der innern Anschauung meines Zustandes. Also ist der Satz der Identität meines Selbst bei allem Mannigfaltigen, dessen ich mir bewusst bin, ein bloss analytischer Satz, und sagt weiter nichts aus, als: das Selbstbewusstseyn muss bei allen Vorstellungen, die wir haben, oder deren wir uns bewusst werden sollen, vorkommen. Da nun alle meine Vorstellungen in der Zeit sind, so muss ich mir der ganzen Zeit, in welcher ich diese Vorstellungen hatte, als zu einem Selbst gehörig bewusst seyn, das ist aber einerlei mit dem, ich bin, mit numerischer Identität (als ein und dasselbe Ich), in aller dieser Zeit befindlich (1. C. 361. f.).

Es liegt also schon in dem Begriff des Bewusstseyns, dass die Identität meiner Person bei allem, was ich denke, unausbleiblich angetroffen werden muss. Wenn ich mich aber aus dem Gesichtspunct eines Andern betrachte, als Gegenstand seiner äussern Anschauung, so erwegt dieser äussere

Beobachter mich zuerst in der Zeit, dahingegen in dem Bewustseyn die Zeit eigentlich nur in mir vorgestellt wird. Er wird also aus meinem Ich doch noch nicht auf die objective Beharrlichkeit meines Selbst schliessen, ob er gleich dieses Ich mir einräumt. Denn die Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, ist nicht diejenige, die in meiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Sondern diese Zeit, in welche der Beobachter mich setzt, ist diejenige, welche in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird. Folglich ist die Identität, die mit meinem Bewustseyn nothwendig verbunden ist, nicht darum auch mit dem seinigen, d. i. mit der äussern Anschauung meines Subjects durch einen Andern verbunden (1. C. 362. f.).

Es ist also die Identität des Bewustseyns meiner Selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects als eines an und für sich existirenden Wesens. Denn es könnte in einem solchen Subject, ohnerachtet der logischen Identität des Ichs, doch wohl ein Wechsel vorgegangen seyn. Das heisst, vielleicht ist das reale (wesentliche) Subject der Gedanken im Wechsel, aber doch so, dass das logische Subject (das Selbstbewustseyn beim Denken) immer dasselbe bleibt. Vielleicht überliefert das eine reale Subject dem andern, bei diesem Wechsel, das gleichlautende Ich, so dass dasselbe den Gedanken des vorhergehenden Subjects aufbehält, und ihn dem folgenden mittheilt. Man stelle sich eine elastische Kugel, z. B. die elfenbeinerne Kugel auf einem Billard vor, wie sie auf eine gleiche in gerader Richtung stösst. Eine solche Kugel theilt derjenigen, auf die sie stösst, ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand, wenn man blos auf ihre Stelle, im Raume sieht, mit. Man stelle sich nun, nach der Analogie mit der-

gleichen Cörpern, denkende Subſtanzen vor. Dieſe Subſtanzen ſollen aber eine der andern Vorſtellungen, ſamt dem Bewuſstſeyn derſelben, einflöſsen können. So wird ſich eine ganze Reihe ſolcher Subſtanzen denken laſſen, von denen die erſte ihren ganzen Zuſtand (das Bewuſstſeyn mit allen daran gehefteten Vorſtellungen) der andern mittheilt. Die zweite theilt ihren eigenen Zuſtand, ſamt dem Zuſtande der vorigen Subſtanz, der dritten, und dieſe ihren eigenen Zuſtand und die beiden der vorhergehenden Subſtanzen der vierten mit, u. ſ. w. Die letzte Subſtanz würde ſich alſo aller Zuſtände der vor ihr wechſelnden Subſtanzen als ihrer eigenen bewuſst ſeyn, weil dieſe Zuſtände zuſamt dem Bewuſstſeyn derſelben in ſie übertragen worden, und dennoch würde ſie nicht ein und dieſelbe Perſon (an ſich) in allen dieſen Zuſtänden geweſen ſeyn (1. C. 363. f.).

Nach Heraklit iſt aller Dinge Stoff, die Ausdünſtung, Seele, denn dieſer iſt am wenigſten cörperlich, und in ſtetem Fluſſe; denn, ſagt er, gleiches wird erkannt durch gleiches, alſo bewegtes durch bewegtes; und daher muſs das Seelenweſen etwas ſeyn, das in ſteter Bewegung iſt, wie die Dinge in der Welt, und dies iſt nichts anders als eben die Luft (*Ariſtotel. de An.* I. 2. Tiedemann Geiſt der ſpecul. Philoſ. 1. B. S. 206. f.). Dieſer Satz, daſs die Seele in ſtetem Fluſſe ſei, wird dadurch nicht widerlegt, daſs das Selbſtbewuſstſeyn numeriſchidentiſch iſt. Denn wir können aus unſerm Bewuſstſeyn nicht darüber urtheilen, ob wir darum als Seele (denkendes Ding an ſich) beharrlich ſind, oder nicht, weil das identiſche Bewuſstſeyn uns zum Denken nothwendig iſt. Es folgt alſo aus dieſem identiſchen Bewuſstſeyn nichts weiter, als, daſs wir in der ganzen Zeit, deren wir uns bewuſst ſind, eben dieſelben ſind. Betrachten wir uns aber aus dem Standpunct eines Fremden, ſo können wir dieſes

darum noch nicht für gültig erklären. Denn wir treffen an der Seele keine beharrliche Erscheinung an, als nur die Vorstellung Ich. Diese begleitet und verknüpft alle Vorstellungen, aber hieraus können wir niemals ausmachen, ob dieses Ich (ein bloſser Gedanke) nicht eben sowohl flieſse, als alle übrigen Gedanken, die durch dieses Ich an einander gekettet werden (1. C. 364.).

Es ist aber merkwürdig, daſs die Persönlichkeit, mithin die Substanzialität der Seele allererst jetzt, nachdem man schon diese Substanzialität der Seele vorher (13) zu beweisen bemühet gewesen ist, bewiesen werden muſs. Denn könnten wir die Substanzialität der Seele hier mit Sicherheit voraussetzen, so würde zwar daraus noch nicht die Fortdauer des Bewuſstseyns, aber doch die Möglichkeit eines fortwährenden Bewuſstseyns in einem bleibenden Subject folgen, welches zu der Persönlichkeit schon hinreichend ist. Denn dadurch, daſs die Wirkung der Persönlichkeit etwa eine Zeit hindurch (durch Mangel des Bewuſstseyns) unterbrochen wird, hört die Persönlichkeit nicht sofort selbst auf. Aber diese Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer selbst durch nichts gegeben. Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ichs in dem Bewuſstseyn aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt; so hat auch die Substanzialität der Seele (in 13) nicht darauf gegründet werden können. Wenn ich das bloſse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, so habe ich kein anderes Correlat meiner Vergleichungen, als wiederum dieses Ich, (da ich hingegen meine Vorstellung von einem Cörper jederzeit mit einem wirklichen Cörper im Raume vergleichen kann). Folglich kann ich auf alle Fragen über dieses Ich keine anderen, als solche Antworten geben, die immer dasselbe sagen, oder sich im Cirkel herumdrehen (tautologisch sind), indem ich den Eigenschaf-

ten, die mir, als denkendem Dinge an ſich ſelbſt, zukommen, immer meinen Begriff der formalen Bedingung des Denkens und deſſen Einheit unterſchiebe, und das ſchon vorausſetze, was man zu wiſſen verlangt, z. B. die Subſtanzialität bei dem Beweiſe der Perſonalität, da doch jene, als Beharrlichkeit, erſt auf dieſe gegründet werden kann (ſ. C. 365. f. C 408. f. M. I, 461.).

Der vierte Paralogismus, der Idealität des äuſsern Verhältniſſes.

16. Dieſen Paralogismus ſowohl, als auch die Critik deſſelben findet man im Artikel: Idealismus. Alles übrige aber, was man hier noch ſuchen möchte, in den Artikeln: Seele, Seelenlehre, Sinn, innerer, und Paralogismus. Zum Schluſs dieſes Artikels merke ich noch an, daſs aus demſelben erhellet, wie das Ich in folgenden Bedeutungen genommen wird:

a. Das Ich, als transſcendentales Selbſtbewuſstſeyn (ſ. f.), oder der Grundgedanke aller Gedanken, das beſtimmende Selbſt. Kant nennt es auch den pſychologiſchen Grundbegriff, welcher eine gewiſſe Form des Denkens, nehmlich die Einheit deſſelben, *a priori* enthält (C. 712.). Es iſt das logiſche Subject des Denkens, das bloſs reflectirende Ich, von welchem gar nichts weiter zu ſagen, ſondern das eine ganz einfache Vorſtellung iſt (A. 15.).

b. Das Ich, als der Gegenſtand der Erfahrung, oder der Gegenſtand der empiriſchen Seelenlehre, auch die Seele genannt. Es iſt das Ich, als empiriſches Selbſtbe-

wufstſeyn, oder des innern Sinnes (4. 12) (C. 428.). Es iſt unſer innerer Zuſtand, und enthält eine Mannigfaltigkeit von Beſtimmungen, die eine innere Erfahrung möglich machen. (A. 15.). Dieſes Ich iſt zwar der Form (der Vorſtellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalt) nach, von dem vorigen verſchieden. Das heiſst, es iſt ein und daſſelbe Subject, das ſich als beſtimmend und als beſtimmbar betrachtet (A. 16. N. 118. 119.).

c. Der Gegenſtand der reinen Seelenlehre. Es iſt nichts anders, als das Ich in a, nur verkannt, und für ein für ſich beſtehendes Weſen gehalten, das *a priori* erkannt werden könne (5. f.).

d. Ich, als Noumen oder transſcendentales Subſtrat des Denkens, auch das intelligibele Ich, eine Idee, die wir der Beſchaffenheit unſers Erkenntniſsvermögens nach den Erſcheinungen des innern Sinnes zum Grunde legen. Es wäre ein Ding an ſich (Noumen), von dem wir folglich weder Daſeyn noch Beſchaffenheit erkennen können (14).

Kant Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. §. 16. S. 231. ff. — II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 399. ff.

Deſſ. Crit. der rein. Vern. 1. Aufl. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 348. ff.

Deſſ. Anthropol. §. 4. S. 15. f.

Ideal,

Urbild, *prototypon*, *ideal*. Die Vorſtellung eines einzelnen als einer Idee adäqua-

ten Wesens (U. 54.). Idee bedeutet eigentlich einen Vernunftbegriff, d. i. einen solchen Begriff, für den in der Erfahrung kein ihm vollkommen angemessener (adäquater) Gegenstand gefunden werden kann, z. B. die Idee des allervollkommensten Wesens. Wenn wir uns nun ein einzelnes Wesen vorstellen, das einer solchen Idee vollkommen angemessen wäre, so heisst diese Vorstellung ein Ideal.

2. Dieses Ideal, d. i. die Idee *in individuo* (als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares, oder gar bestimmtes Ding), ist noch weiter von der Realität (davon, dass es ein solches Ding wirklich *in concreto* gebe) entfernt, als eine blosse Kategorie es ist, die nicht einen durch die Sinne gegebenen Stoff zum Inhalt hat. In der Erfahrung ist ein solches Ideal gar nicht zu finden (C. 596. M. I, 685.). Ein dergleichen Ideal ist z. B. der Mensch in seiner ganzen Vollkommenheit, wozu zweierlei gehört: a. die innere Vollkommenheit, dass er alles in sich vereinige, was die Idee des vollkommenen Menschen ausmacht. Von allen entgegengesetzten Prädicaten kömmt ihm also immer eins zu, so dass also dadurch das Ideal gleichförmig bestimmt ist, welches bei jedem Individuum oder einzelnen Dinge der Fall seyn muss; b. gehört dazu die äussere Vollkommenheit, dass der vollkommenste Mensch auch alle die Eigenschaften in ihrer erforderlichen Vollkommenheit habe, welche zu den Zwecken desselben nothwendig sind. Plato nennt ein solches Ideal, eine Idee des göttlichen Verstandes (*Plat. Parmen. Epinomis. Senec. Ep.* 65. Tiedemanns Geist der specul. Philos. 2. B. S. 91.) (C. 596. M. I, 686.). Die menschliche Vernunft enthält viel solche Ideale, d. i. Wesen, die bloss in Gedanken existiren, eins davon ist auch der Weise des Stoikers, (ein Mensch, der vollkommen weise ist, und folglich bloss in Gedanken existirt) (C. 597. M. I, 687.).

3. Es giebt aber zweierlei Arten von Ideen, Vernunftideen und ästhetische Ideen, folglich giebt es auch zweierlei Ideale, Ideale der Vernunft und Ideale der Einbildungskraft oder der Sinnlichkeit. Die Ideale der Vernunft kann man nach der Eintheilung der Vernunft in speculative und praktische, in Ideale der speculativen und Ideale der praktischen Vernunft eintheilen. Ideale der speculativen Vernunft sind solche Wesen, die ich mir als den speculativen Ideen adäquat vorstelle, z. B. die Welt; Ideale der praktischen Vernunft sind solche Gegenstände, die ich mir als den praktischen Ideen angemessen vorstelle, z. B. die Heiligkeit, so wie sie das Evangelium darstellt, die von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns nähern, und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen (P. 149.). Beide, die speculative und praktische Vernunft haben jede nur Ein eigentliches Ideal. Das erstere heisst daher Vorzugsweise das Ideal der reinen Vernunft, und Kant verstehet darunter, die Vorstellung eines Wesens aller Wesen, auch nennt er den dialectischen Vernunftschluss selbst, durch welchen man, vermittelst eines Fehltritts der Urtheilskraft, aus der Vernunft die Realität eines solchen Wesens, welches die Bedingungen aller möglichen Dinge in sich vereinigt, beweisen und seine Beschaffenheit erkennen will, so (C. 398. 435.). Das letztere ist das Ideal des höchsten Guts, oder die Vorstellung eines Wesens, welches den moralisch vollkommensten Willen mit der höchsten Glückseligkeit in sich vereinigt und die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit in genauem Verhältnisse steht (C. 838.).

4. Die Ideale der Sinnlichkeit, z. B. die der Maler, sind von den Idealen der Vernunft

gänzlich verschieden, und gleichsam Monogrammen (einzelne, obzwar nach keiner angeblichen Regel bestimmte Züge) der Einbildungskraft. Diese Ideale der Sinnlichkeit heissen so, weil sie das (durch die Vernunft vermittelst der Einbildungskraft idealisirte) nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen seyn sollen, eigentlich aber kann sich Niemand darüber erklären und eine verständliche Idee von ihnen angeben, folglich verdienen sie nur in uneigentlicher Bedeutung den Namen eines Ideals (C. 593, M. I, 688.). Ein solches Ideal der Sinnlichkeit oder der Einbildungskraft ist auch die Glückseligkeit, denn es beruht bloss auf empirischen Gründen (G. 47.). Das Ideal der Vernunft ist dagegen ein Gegenstand, der nach Principien durchgängig bestimmbar seyn soll, von dem sich also die Merkmale angeben lassen, obgleich in der Erfahrung dasjenige mangelt, was alles dazu gehört, um die Idee vollständig zu erreichen (die hinreichenden Bedingungen der Congruenz mit der Idee), und der Begriff eines solchen Ideals folglich transscendent ist, d. h. über alle Erfahrungsgrenzen hinaus liegt, und folglich für uns nur in unserm Kopfe existirt. Ein solches Ideal der Vernunft ist die intelligibele Welt oder die Verstandeswelt, denn es beruht bloss auf Gründen der reinen Vernunft, welche es allein denkt (G. 126.). Die Absicht des Ideals der Sinnlichkeit ist, dass Künstler ihre Producte darnach formen und Kenner sie darnach beurtheilen; die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideal ist dagegen, die durchgängige Bestimmung eines jeden Dinges von einem solchen Ideale, als seinem Urbilde, abzuleiten. Sie geben ein unentbehrliches Richtmaass der Vernunft ab, welche des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen (C. 597. 599. M. I, 689.).

Transſcendentales Ideal.

5. Im Artikel Beſtimmung, 3. g. h. findet man den Begriff von einem Gegenſtande entwickelt, welchen man ſich als den Inbegriff alles Möglichen vorſtellt, der lauter Realitäten enthält, ohne alle wahre Verneinungen und Schranken, welches der Begriff von einem Individuo oder einzelnen Objecte iſt, das durch die bloſse Idee durchgängig beſtimmt iſt, und folglich ein Ideal der reinen Vernunft genannt werden muſs (C. 602,). Man kann ſich aber nie eine Verneinung beſtimmt denken, ohne daſs man die entgegengeſetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Es ſind folglich alle Begriffe der Negationen oder Verneinungen von den Realitäten oder Bejahungen (Poſitionen) abgeleitet, und die Realitäten enthalten die Data, und ſo zu ſagen die Materie, oder den transſcendentalen Inhalt, zu der Möglichkeit und durchgängigen Beſtimmung aller Dinge, d. h. will man ſich, abgeſehen von aller Erfahrung, vorſtellen, was der Inhalt aller möglichen Dinge ſei, wodurch ſie durchgängig beſtimmt ſind, ſo muſs man ſagen, daſs es Realitäten ſind, indem Negationen nichts zu dem Inhalt wirklich hinzuthun, und nur dadurch das Ding beſtimmen, daſs ſie eine Realität in demſelben aufheben (C. 603. M. I, 695.).

6. Wenn wir uns nun einen Inbegriff aller Beſtimmungen denken, von welchen jedem wirklichen Dinge in der Erfahrung einige, von den andern aber das Gegentheil, d. i. die Negationen derſelben beigelegt werden, ſo daſs daſſelbe dadurch durchgängig beſtimmt wird; ſo können wir dieſen Inbegriff aller Beſtimmungen ein transſcendentales Subſtrat der durchgängigen Beſtimmung nennen. Es iſt aber dieſes Subſtrat eine Vorſtellung unſrer Vernunft, und enthält lauter Realitäten, folglich iſt es nichts anders, als die Idee

von einem All aller Realitäten. Alle Verneinungen ſind alsdann nichts als Schranken, oder Beſchränkungen (Limitationen), durch Ausſchlieſsung aller der Realitäten, welche noch auſser denen, die das Ding hat, in dem Unbeſchränkten (dem All der Realitäten) gedacht werden (C. 603. M. I, 696.).

7. Jenes Subſtrat der durchgängigen Beſtimmung iſt alſo der Begriff des Unbeſchränkten, oder Alls aller Realitäten (*ratio realiſſimi*), folglich eines einzelnen Weſens, weil von allen möglichen entgegengeſetzten Prädicaten eins, nehmlich das, was zum Seyn ſchlechthin gehört (die Realität, wirkliche Poſition), in ſeiner Beſtimmung angetroffen wird. Es iſt alſo ein Ding, das als für ſich beſtehend, nicht als Beſtimmung eines andern gedacht wird. Daher iſt es ein transſcendentales Ideal, welches der durchgängigen Beſtimmung aller übrigen exiſtirenden Dinge zum Grunde liegt. Es iſt aber auch das einzige eigentliche Ideal, deſſen die menſchliche Vernunft fähig iſt, weil nur in dieſem einzigen Falle ein an ſich allgemeiner Begriff, d. i. eine discurſive Vorſtellung, die nicht Anſchauung iſt, ſondern durch Merkmale gedacht wird, durch ſich ſelbſt durchgängig beſtimmt, und (wie ſonſt nur die Anſchauung) als die Vorſtellung von einem Individuum erkannt wird (C. 604. M. I, 697.). Wie aber dieſe Idee eines Alls aller Realität von der Form disjunctiver Vernunftſchlüſſe abgeleitet wird, findet man im Artikel: Idee, transſcendentale.

8. Die Vernunſt ſetzt aber mit dieſem Ideal gar nicht voraus, daſs ein ſolches Weſen, wie dieſes Ideal, auch auſser unſerm Kopfe vorhanden ſei. Sondern dieſes Ideal iſt das Urbild (*prototypon*) (die erſte, oder Grundvorſtellung zur Beurtheilung der Vollkommenheit) aller Dinge, welche insgeſamt, als mangelhafte Copeien (*ectypa*)

es nie erreichen (C. 605. M. I, 699.). Da dieses All aller Realitäten als dasjenige angesehen wird, wovon wir alle Bestimmungen der wirklichen Dinge, als Copeien desselben, ableiten, so wird die Möglichkeit dieses Alls als ursprünglich, d. i. als eine solche angesehen, die nicht weiter abgeleitet werden kann. Dieses Ideal ist also das Urwesen (*ens originarium*), das nicht durch ein anderes möglich ist, und in so fern es keines über sich hat, das höchste Wesen (*ens summum*), und in so fern alles, als bedingt, unter ihm steht, das Wesen aller Wesen (*ens entium*). Alles dieses aber bedeutet nur das Verhältniss der Idee zu Begriffen, aber nicht das Verhältniss eines existirenden Gegenstandes zu andern Dingen, und lässt uns über die Frage, ob ein solches Wesen wirklich vorhanden sei, in völliger Unwissenheit (C. 606. M. I, 700.). Das übrige von diesem Ideal der reinen Vernunft s. im Art: Gott, 28. u. 39.

Ideal des höchsten Guts.

9. Kant nennt diejenige Intelligenz (das vernünftige Wesen), von welcher wir uns die Idee machen, dass in ihr der moralischvollkommenste Wille mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu seyn) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten ursprünglichen Guts. Das Ideal des höchsten abgeleiteten Guts ist die Glückseligkeit in der Welt, so fern sie mit der Sittlichkeit in genauerm Verhältnisse steht, Es bestehet also aus zwei Elementen: aus

a. der Glückseligkeit in der Welt; und

b. der Sittlichkeit, als Bedingung der Glückseligkeit.

Beide muſs der Tugendhafte als praktischnothwendig verknüpft ansehen, er muſs die Sittlichkeit für die Bedingung der Glückseligkeit oder die Würdigkeit glücklich zu seyn, und die Glückseligkeit als eine, obwohl nicht physische, Folge der Sittlichkeit betrachten. Diese Verknüpfung realisirt allein das Trachten des Menschen nach seiner Bestimmung, d. i. giebt eine intelligibele oder moralische Welt. Da nun aber diese Verknüpfung nicht als in der Natur oder physischen Beschaffenheit der Sinnenwelt gegründet betrachtet werden kann, so muſs sie in dem heiligen Willen des Welturhebers gegründet seyn. Dieser heiſst nun eben das Ideal des höchsten ursprünglichen Guts, von welchem also die moralische Welt, oder jene Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit als abgeleitet betrachtet werden muſs. Dieses Ideal des höchsten Guts ist also ein Ideal der Vernunft und Sinnlichkeit, und folglich nicht transscendental, sondern nur metaphysisch. Da uns die Sinnenwelt nun eine solche Verknüpfung nicht darbietet, so müssen wir sie von einer künftigen Welt erwarten. Folglich sind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Voraussetzungen (C. 838. M. I, 969.). s. Gut, höchstes und Glaubenssache.

10. Die Welt muſs also als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit dem moralischen Vernunftgebrauch, welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts (s. Gut, höchstes) beruht, zusammenstimmen soll. Dadurch bekommt nun alle Naturforschung eine Richtung nach der Form eines Systems der Zwecke, und wird in ihrer höchsten Ausbreitung Physikotheologie, oder Betrachtung der Zwecke in der

Natur als Absichten eines moralischen Welturhebers. Die Physikotheologie muss, aber von sittlicher Ordnung anheben, als einer in dem Wesen der Freiheit des Willens, und nicht durch äussere Gebote eines Herrn der Welt gestifteten Einheit der Glückseligkeit mit der Moralität. Dann bringt auch die Physikotheologie die Zweckmässigkeit der Natur auf Gründe, die mit der innern Möglichkeit der Dinge *a priori* unzertrennlich verknüpft seyn müssen. Dadurch bekommt nun die transscendentale Theologie, d. i. diejenige Gotteserkenntniss, welche das Ideal der höchsten ontologischen Vollkommenheit, oder, wie es vorher hiess, das transscendentale Ideal der reinen Vernunft zu einem Princip der systematischen Einheit aller Dinge nimmt, objective Realität, d. h. wir sind genöthigt anzunehmen, dass es auch wirklich ausser unsrer Idee ein solches der Idee vollkommen angemessen allervollkommenstes Wesen, als Urheber der Welt, gebe. Dieses Princip verknüpft aber alle Dinge nach allgemeinen und nothwendigen Naturgesetzen, weil sie alle in der absoluten Nothwendigkeit eines einigen Urwesens ihren Ursprung haben (C. 843. f. M. I, 977.), s. Moraltheologie.

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch S. 398. — II. Hauptst. S. 435. — IX. Absch. S. 595. ff. — Methodenlehre II. Hauptst. II. Abschn. S. 838. — S. 843. f.

Idealismus,

idealismus, *idealisme*. Die Methode, die transscendentale Beschaffenheit gewisser oder aller Gegenstände der Sinne und das Verhältniss derselben zu ihrer empirischen Beschaffenheit zu beurtheilen. Die transscendentale Beschaffenheit ist diejenige Beschaffenheit, welche die Dinge haben mögen ausser

der Erfahrungserkenntnifs, die wir von ihrer Beschaffenheit, welches die empirifche Beschaffenheit ift, haben mögen. Jene transfcendentale Beschaffenheit ift eine folche, die wir uns blofs durch den reinen Verftand vorftellen. Man kann den Idealismus eintheilen in den theoretifchen, in fo fern er das betrifft, was da ift, und den praktifchen, in fo fern er das betrifft, was da feyn foll. Der theoretifche Idealismus betrifft entweder das Dafeyn der Dinge, und kann der logifche genannt werden; oder den Zweck der Dinge, und wird der Idealismus der Zweckmäfsigkeit genannt; oder den Werth der Dinge, und heifst der äfthetifche Idealismus. Der logifche Idealismus erklärt die Gegenftände der Sinne entweder

a. für Dinge an fich felbft, und kann der träumende Idealismus genannt werden; oder

b. für Schein, und heifst der empirifche Idealismus, welcher wieder das Dafeyn der Gegenftände entweder

α. läugnet, und heifst der dogmatifche Idealismus; oder nur

β. bezweifelt, und heifst der problematifche Idealismus; oder er erklärt die Gegenftände der Sinne

c. für Erfcheinungen, und ift der transfcendentale Idealismus.

a. ift der gemeine, α. Berkleys, β. Descartes, c. Kants Lehrbegriff.

1. Aefthetifcher, die Geringfchätzung des wirklichen Werths der Dinge, und

ein Gefallen an den eingebildeten Hirngespinsten, oder einer durch unsere Einbildung gemachten Vorstellung von der Welt, die nach unserm Sinne besser wäre. Z. B. alle ehrliche Leute sollten in Kutschen fahren. Mit diesem Idealismus beschäftigen sich die Romane (Nach einem Manuscript von Kant).

2. Critischer, formaler, transscendentaler, welcher die Erscheinungen (sinnlichen Gegenstände) nicht für Sachen (Dinge an sich), sondern blosse Vorstellungsarten erkläret (Pr. 75.); oder, der Lehrbegriff, dass alles, was im Raum oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. blosse Vorstellungen und nicht Dinge an sich selbst sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, ausser unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben (C. 519. M. I, 593. 1. C. 369.).

Dieser Idealismus ist es, welchen Kant behauptet, durch seine ganze transscendentale Aesthetik beweiset (C. 33. ff. s. Aesthetik), und als die einzig mögliche Theorie, die alle metaphysischen Schwierigkeiten auflöset, nicht etwa als erklärende Hypothese aufgestellt, sondern unumstösslich als Wahrheit bewiesen hat. Er lehrt: dass Raum und Zeit blosse sinnliche Formen unserer Anschauungen sind, welche Bedingungen *a priori* enthalten, unter denen allein Dinge für uns äussere und innere Gegenstände seyn können, die ohne diese Bedingungen an sich nichts sind. Wäre das nicht,

so könnten wir *a priori* ganz und gar nichts über äussere Objecte synthetisch urtheilen.

Dieses ist das wahre beweisende Moment, oder das, worin die ganze Kraft des Beweises (*nervus probandi*) liegt, dass Raum und Zeit mit allem, was darinnen ist, uns nur als Dinge an sich vorkommen, aber eigentlich nur Vorstellungen sind, die wir haben, doch so, dass die Gegenstände, die in Raum und Zeit sind, weil sie nicht ganz durch unser Vorstellungsvermögen selbst gewirkt werden, Erscheinungen heissen. Wären nehmlich die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich selbst, so könnten wir vorher, ehe wir sie kennen gelernt hätten, also noch vor der Erfahrung (*a priori*) ganz und gar nicht, besonders nicht über äussere Gegenstände, synthetisch urtheilen. Was in dem Begriff vom Gegenstande liegt, könnten wir zwar logisch entwickeln, aber das gäbe nur analytische Urtheile; über das, was in unserm Gemüth vorgehet, könnten wir allenfalls etwas auszumachen meinen, getäuscht davon, dass die Erfahrung nur äussere Objecte betreffe. Aber wie sollte es möglich seyn, dass wir von äussern Gegenständen etwas ausmachen könnten, was nicht in dem Begriff von diesen Gegenständen läge, und was wir auch nicht aus der Erfahrung hätten kennen lernen, z. B. dass die Winkel in jedem hölzernen, eisernen, messingenen u. s. w. Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, und dass in ihnen jederzeit die grösste Seite dem grössten Winkel gegenüber liegt. Dies liegt doch nicht im Begriff vom Triangel, sondern wir erkennen es dadurch, dass wir uns einen Triangel in der Anschauung vorstellen. Kein Tischler kann mir einen zweieckigten Tisch machen, vorausgesetzt, dass die Seiten geradlinigt sind. Ich würde demjenigen ins Gesicht lachen, der mir versichern wollte, es existire irgendwo ein Künstler, der dies

könne. Ein Tifch mufs wenigftens drei Ecken und drei Seiten haben, wenn feine Seiten nicht gebogen feyn follen, weil nehmlich zwei gerade Linien keine Ebene und alfo auch kein Tifchblatt einfchliefsen. Eben fo behaupte ich, jeder dreifüfsige Tifch fteht immer feft, ohne zu wackeln, aber ein vierfüfsiger wackelt zuweilen, und man mufs dem einen Fufs alsdann etwas unterlegen, wenn der Tifch feft ftehen foll. Denn drei Puncte liegen immer in Einer Ebene, welches die Anfchauung lehrt, wenn man fich drei Puncte in beliebigen Lagen gegen einander, und eine Ebene durch fie gelegt vorftellen will. Kommt nun noch der vierte Fufs zu den drei übrigen Füfsen des Tifches, alfo ein vierter Endpunct, fo kann diefer auch in einer andern und gar nicht in der Ebene der drei übrigen Endpuncte der drei andern Füfse liegen. Und dann mufs ich etwas unterlegen, damit der Endpunct dadurch in die Ebene kömmt, worin die Endpuncte der drei andern Füfse liegen, wenn nehmlich der Fufsboden etwa nicht eine vollkommene Ebene ift, oder die Füfse nicht gleich lang find. Wie könnten wir nun das alles ohne alle Erfahrung von jedem vorkommenden Fall vorher wiffen, wenn Zeit und Raum, und was darinne ift, Dinge an fich felbft wären. Nun bleibt aber nichts anders übrig, find Raum und Zeit nicht für fich felbft beftehende oder an den Dingen haftende Befchaffenheiten der Dinge an fich, fo müffen fie uns felbft anhängende Formen feyn*).

*) Ein Recenfent in der Allg. Deutfch. Bibl. meint zwar, es gebe noch ein Drittes, nehmlich, wir wiffens nicht, wo Raum und Zeit her find. Allein unfere Unwiffenheit erklärt nichts. Der Philofoph mufs aber wenigftens zeigen, dafs wir das, worüber wir in Unwiffenheit find, nicht wiffen können. Er mufs ferner zeigen, wie wir vor der Erfahrung von Dingen etwas wiffen können; und zwar wie diefe Kenntniffe Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit haben können. Dies können fie aber doch nur

Sind aber Raum und Zeit bloſs ſolche Formen unſrer Anſchauungen, ſo muſs alles, was in denſelben iſt, ſich nach den Geſetzen derſelben richten, und dieſe Geſetze müſſen wir nothwendig, vor aller Erfahrung, aus uns ſelbſt erkennen können, da Raum und Zeit uns ſtets und überall ankleben, und wir durch reine Anſchauung derſelben, vermittelſt unſrer Einbildungskraft, alle Geſetze derſelben unabhängig von aller Erfahrung entdecken und uns vorſtellen können.

Es iſt alſo ungezweifelt gewiſs, und nicht bloſs möglich, oder auch etwa nur wahrſcheinlich, daſs Raum und Zeit die nothwendigen Bedingungen aller (äuſsern und innern) Erfahrung, d. i. das, ohne welches es gar keine äuſsere und innere Erfahrung geben kann, alſo bloſs ſubiective oder in uns ſelbſt liegende Bedingungen aller unſrer Anſchauungen ſind. Folglich ſind alle Gegenſtände in Raum und Zeit, als ſolche durch Raum und Zeit beſtimmte Gegenſtände, bloſse Erſcheinungen, die durch unſere Sinnlichkeit möglich werden, nehmlich durch die Eindrücke auf unſere Sinne, und durch die Form, die ſie vermöge der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit annehmen. Dieſe Erſcheinungen ſind als Wahrnehmungen nur in uns wirklich, ſie ſind bloſse Vorſtellungen, die auſser uns nicht exiſtiren können (M. I, 601. C. 521. f.) Aber ſie ſind nicht, als ſolche, Dinge an ſich ſelbſt. Daher läſst ſich nun vieles, was ihre Form betrifft, *a priori* von ihnen ſagen. Von den Dingen an

dadurch haben, wenn unſre Vorſtellungen ſich nicht durchgängig nach den Dingen, ſondern umgekehrt die Dinge ſich nach unſern Vorſtellungen richten müſſen; d. h. aber wenn gewiſſe Formen dieſer Dinge aus unſerm Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, und dieſe Dinge alſo bloſs Vorſtellungen und nicht etwas an und für ſich ſelbſt ſind.

sich selbst aber, die diesen Erscheinungen zum Grunde liegen mögen, und machen, daſs wir solche Eindrücke erhalten, können wir niemals das Mindeste wissen (C. 64. f. M. I, 75.).

Dieser critische Idealismus, oder diese Theorie von der Idealität des Raums und der Zeit und der darin befindlichen Gegenstände, wird ferner dadurch bestätigt,

daſs in der Anschauung nichts als Verhältnisse erkannt werden.

Wir wollen z. B. einen Cörper nehmen, so bestimme ich ihn durch, oder gebe von ihm an, nichts als Verhältnisse, d. i. ich bestimme ihn durch etwas anders, was er nicht selbst ist. Ich sage, der Cörper ist an dem und dem Ort gegenwärtig, ich bestimme ihn also durch den Ort; aber was an dem Ort an und für sich selbst gegenwärtig ist, kann ich nicht angeben. Wollte ich sagen, es ist das, was den Raum erfüllt, so bestimme ich ihn ja wieder durch den Raum, und die Erfüllung desselben; was aber das Ding nun unabhängig von jedem andern Dinge, das heiſst eben an und für sich selbst, seyn mag, das kann ich niemals angeben. Eben so kann ich einen Cörper dadurch bestimmen, daſs ich sage, er bewegt sich, oder verändert seinen Ort, das ist aber wieder etwas, was mit dem Cörper in Beziehung auf den Ort vorgeht; was mag das nun aber in dem Cörper selbst wirken, ohne alle Beziehung? Das kann ich wieder nicht angeben. Nun wird durch bloſse Verhältnisse doch nicht eine Sache an sich selbst erkannt, sondern bloſs, was sie in Beziehung auf etwas anderes ist. Hieraus folgt, daſs, da uns durch den äuſsern Sinn, oder die Fähigkeit, äuſsere Eindrücke zu erhalten, nichts als bloſs solche Verhältniſsvorstellungen gegeben werden, dieser auch nur das Verhältniſs

eines Gegenſtandes zum Subject in ſeiner Vorſtellung enthalten könne, und nicht das Innere, was dem Object an ſich zukommt.

Mit der innern Anſchauung iſt es eben ſo bewandt. Wir wollen z. B. annehmen, wir hätten jetzt einen Cörper in Gedanken, d. i. wir machten uns eine Vorſtellung von ihm in unſerm innern Sinne, es ſei nun ein Bild durch die Einbildungskraft, ohne daſs uns ein Cörper wirklich gegenwärtig wäre, oder durch den Verſtand, d. i. einen Begriff, ſo machen in dieſem Bilde oder Begriffe zuvörderſt die Vorſtellungen äuſserer Sinne den eigentlichen Stoff aus. Denn wir haben die Merkmale des Cörpers, ſeinem Inhalt oder ſeiner Materie nach, alle durch den äuſsern Sinn empfangen. Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Geſtalt ſind ja das, was wir uns jetzt in unſerm Gemüth vorſtellen, und ſie ſind nichts als räumliche Vorſtellungen, folglich iſt es mit dieſem Bilde oder Begriffe in der bloſsen Zeit eben ſo, wie mit dem Cörper ſelbſt; wir ſtellen uns bloſs Verhältniſſe vor, und nie eine Eigenſchaft oder Beſchaffenheit, die das Ding an ſich hat, ohne Beziehung auf ein anderes Ding. Aber dieſes Bild, dieſen Begriff, machen wir uns auch zu einer beſtimmten Zeit, jetzt, und wir beſchäftigen uns damit eine beſtimmte Zeit hindurch, auch müſſen wir, wenn wir uns jetzt einen beſtimmten Cörper, z. B. einen Ofen denken, ihn in eine beſtimmte Zeit ſetzen, in der er wirklich vorhanden iſt, oder war. Die Zeit ſelbſt aber geht dem Bewuſstſeyn unſerer jetzigen Vorſtellung als Erfahrungsgegenſtandes vorher; denn ich kann mir ſehr wohl denken, daſs wir die gegenwärtige Zeit erlebt hätten, ohne daſs der Ofen, an welchen wir denken, wirklich vorhanden wäre, aber ich kann mir nicht denken, daſs ein Ofen wirklich wäre, ohne es zu irgend einer Zeit zu ſeyn. Eben ſo iſt es auch mit dem Begriff von ihm, den ich nicht haben kann, ohne ihn zu irgend einer Zeit zu

haben. Die Zeit, wie wir sehen, ist also die formale Bedingung der Art, wie wir unsere Vorstellungen ins Gemüth setzen, d. h. die Zeit ist die Form, ohne welche die Bilder unserer Einbildungskraft, unsre Begriffe, und selbst die wirklichen Gegenstände derselben nicht statt finden können, nicht möglich sind. Die Zeit aber giebt diesen Vorstellungen wieder nichts als Verhältnisse. Z. B. ich dachte erst an ganz andere Dinge, dann an den Ofen, dann wieder an etwas anderes; der Ofen selbst, den ich dachte, stand nicht immer an dem Ort, wo er jetzt steht, sondern es stand erst ein anderer Ofen daselbst, oder gar kein Ofen, und irgend etwas anderes oder nichts, und er wird wahrlich nicht immer da stehen, sondern den Ort räumen müssen, und etwas anderes wird an seine Stelle treten, wäre es auch nur die Luft, die keinen leeren Raum hier, auf unserer Erde, unerfüllt läßt. Dies sind alles Verhältnisse des Nacheinanderseyns. Eben so denke ich mit denen, welchen ich etwas erzähle, einerlei, und die Sonne und die Sterne am Himmel sind mit uns allen zugleich da, und wir können sagen, zu unsrer Zeit existirte ein guter König, große Helden u. s. w. Dies sind Verhältnisse des Zugleichseyns. Endlich habe ich mich eine Zeitlang, und ich glaube, lange genug, mit diesen Vorstellungen beschäftigt, und auch wir selbst, als Erdbewohner, dauern von da an, da wir es wurden, bis dahin, da wir aufhören es zu seyn, eine Zeit hindurch. Das sind Verhältnisse des Dauerns oder Beharrens, oder des Zugleichseyns mit vielem andern, was bloß nach einander ist. Eine alte Eiche hat lange gedauert, wenn sie gefällt wird, und wir denken uns, wenn wir sie fällen sehen, mit einem gewissen rührenden Gefühl, alle die Veränderungen so vieler Jahrhunderte, während welcher sie da stand und vegetirte.

Wir wollen nun sehen, was aus dem allen folgt. Wir haben uns daran erinnert, daß wir

uns der Dinge in Raum und Zeit bewufst werden können, noch ehe wir sie denken, oder einen Gedanken darüber haben; das was allem Denken des Gegenstandes vorhergehet, ist die Anschauung desselben. Wenn aber diese Anschauung nichts als Verhältnisse enthält, so ist es nicht der Gegenstand, den wir anschauen, sondern seine Form. Wir erkennen nehmlich durch solche Verhältnisse gar nicht, was angeschauet wird, sondern wie, in welcher Ordnung, Verbindung u. s. w. es angeschauet wird, welches die Form, aber nicht den Inhalt, betrifft. Denn die Form ist eben das, was macht, dafs das Mannigfaltige eines gewissen Gegenstandes in gewisse Verhältnisse geordnet ist. Folglich ist die Zeit eben so, wie der Raum, eine solche Form, in der sich das Mannigfaltige der Gegenstände so ordnet, dafs sie als nacheinander, zugleich und fortdauernd können vorgestellt werden. Nun stellt die Zeit selbst nichts vor, sondern es mufs erst etwas anders im Gemüth, z. B. Gedanken, oder durch dasselbe etwas als aufser dem Gemüth befindlich, z. B. Cörper, vorgestellt werden, damit es das Gemüth in die Zeit setzen kann. Dies Vorstellen von Etwas als aufser dem Gemüth befindlich, und in die Zeit hinein, ist aber selbst eine Wirkung des Gemüths. Folglich ist die Zeit nichts anders, als die Form, unter welcher das Gemüth sich seiner eigenen Thätigkeit bewufst wird, wie es von seiner eigenen Thätigkeit Eindrücke erhält. Da nun die Wirkung dieser Thätigkeit sich nothwendig in unserm Gemüth vorfinden mufs, so ist das Bewufstseyn dieser Wirkungen ein innerer Sinn, durch welchen wir die Thätigkeit unseres eigenen Gemüths wahrnehmen, oder in welchem uns diese Wirkungen des Gemüths erscheinen, und die Zeit ist die Form dieses innern Sinnes. Ich sage die Wirkungen des Gemüths erscheinen uns in diesem innern Sinne; denn alles, was durch einen Sinn vorgestellet wird, ist in so fern jederzeit Erscheinung

oder sinnliche Vorstellung, nicht aber etwa das Ding selbst, welches erscheint. Man müsste also entweder läugnen, dass wir einen innern Sinn haben, und behaupten, wir schaueten uns selbst innerlich so an, wie wir an uns selbst sind, wenn wir uns auch nicht anschauen. Das heisst, unsere Erkenntniss von uns selbst müsste gar nicht durch innere Eindrücke auf einen innern Sinn entspringen, nicht leidend oder passiv seyn, sondern ganz so selbstthätig, wie unser Verstand ist, wenn er denkt, d. i. ganz activ und intellectuell. Oder man muss zugeben, dass wir uns nur anschauen, wie wir uns selbst durch einen innern Sinn erscheinen. Nun hat das Letztere allerdings seine Schwierigkeit; denn, wie ist es möglich, dass dasjenige Subject, welches die Erscheinungen anschauet, sich selbst erscheinen kann? Allein diese Schwierigkeit wird dadurch doch nicht gehoben, dass wir uns vorstellen, wir schaueten uns an so, wie wir wirklich sind. Es kömmt uns zwar vor, als beschäftigten wir uns in Gedanken mit unserm wirklichen Ich, und als nähmen wir uns selbst wirklich so wahr, wie wir sind. Allein, das ist mit den Cörpern im Grunde derselbe Fall. Wir müssen in uns zweierlei Selbstbewusstseyn unterscheiden. Eins, vermöge dessen wir immer dasselbe Ich sind, und eins, vermöge dessen wir immer anders und anders sind. Das erste ist die reine Vorstellung: Ich, die alle unsere Vorstellungen begleitet, an die wir alle übrige Vorstellungen knüpfen, und welches macht, dass wir uns bewusst sind, dass wir noch dieselben Personen sind, die wir gestern und ehegestern waren. Dieses Ich ist eine Verstandesvorstellung und kein Sinn, und zwar die einfachste Vorstellung, in der sich weiter kein Mannigfaltiges, keine Merkmale unterscheiden lassen. Kant nennt sie auch das reine Selbstbewusstseyn (die reelle Apperception), weil es nicht durch die Erfahrung in uns kömmt, sondern dasselbe alle Erfahrung erst möglich macht,

und ihr vorhergeht, indem es nothwendig ist; weil ich mir schlechterdings nicht vorstellen kann, dass Ich nicht Ich seyn könnte, und indem es auch allgemein ist, weil ich keine Gedanken und keine Erfahrung haben kann, ohne die Vorstellung, dass Ich es bin, der sie hat. In diesem Ich, haben nun manche geglaubt, schaueten sie sich selbst, ihr eigenes Selbst an. Allein dieses Ich ist gar keine Anschauung, denn in jeder Anschauung müssen unzählige Theilvorstellungen seyn, allein diese Vorstellung des Ichs ist ganz einfach. Sollten wir aber in diesem Ich etwa unsern innern Zustand anschauen, was wir denken, uns imaginiren, fühlen u. s. w., so müsste dieses Mannigfaltige in uns ohne alle Aufmerksamkeit darauf und Wahrnehmung desselben, bloss aus jenem einfachen Ich, von uns erkannt werden, weil dann dieses einfache Ich alles jenes Mannigfaltige ganz selbstthätig, ganz activ, ohne dass etwas auf unsern innern Sinn wirkte, hervorbringen müsste. Aber es giebt, ausser jenem reinen Ich, noch ein veränderliches Ich, nehmlich ein empirisches Bewusstseyn unsrer selbst. Das ist der innere Sinn, in welchem eine unaufhörliche Veränderung unsers Ichs, ein unaufhörlicher Fluss an jenem innern fortdauernden einfachen Ich wahrgenommen wird. Diese Veränderungen schauen wir an, in diesem veränderlichen Zustande, welchen wir auch unser empirisches Ich nennen können, sind unzählige Theilvorstellungen anzutreffen, und dieses ist folglich Anschauung. Dieses immer Wechselnde müssen wir wahrnehmen, also durch einen Sinn uns desselben bewusst werden, oder es an jenes einfache Ich knüpfen. Dies Knüpfen an das Ich ist etwas Actives, aber das Einwirken meines vorstellenden Vermögens, das ich an sich selbst nicht kenne, auf meinen Sinn, ist für mich, wenn ich seine Wirkungen, die Vorstellungen, wahrnehme, ein passiver, leidender, Zustand, also nehme ich sie sinnlich wahr. Das Vermögen, sich seiner Vorstellungen bewusst zu werden,

fasst also die Einwirkungen des vorstellenden Vermögens aufs Gemüth auf (apprehendirt sie); folglich müssen sie auch vorher das Gemüth afficirt, oder Eindrücke auf dasselbe gemacht haben. Diese Eindrücke ordnen sich beim Auffassen derselben in die Form der Zeit, die schon vorher, als Anlage, im Gemüth zum Grunde liegt, und dann schauen wir uns selbst oder unsern innern Zustand an, nicht wie wir an uns selbst sind, sondern wie wir durch uns selbst von innen afficirt werden, oder wie wir uns selbst innerlich erscheinen (C. 66. ff. M. I, 76.), s. Ich und Apperception.

Es ist auch ein grosser Unterschied zwischen Schein und Erscheinung. Man könnte nehmlich den Einwurf machen, wenn die Anschauung in Raum und Zeit sowohl die äussern Objecte, als auch unser eigenes Gemüth so vorstellt, wie sie unsere Sinne afficiren, d. i. wie sie uns erscheinen,

so wird ja die Sinnenwelt in lauter Schein verwandelt.

Man hatte nehmlich alle philosophische Einsicht von der Natur der sinnlichen Erkenntniss dadurch verdorben, dass man die Sinnlichkeit bloss in eine verworrene Vorstellungsart setzte, nach der wir die Dinge immer noch erkennten, wie sie an sich selbst sind, nur ohne das Vermögen zu haben, alles in dieser unsrer Vorstellung zum klaren Bewusstseyn zu bringen. Dagegen hat Kant bewiesen, dass Sinnlichkeit nicht in diesem logischen Unterschiede, sondern in dem genetischen, d. h. in dem, der die Erzeugung der Erkenntniss oder ihren Ursprung betrifft, bestehet. Er hat gezeigt, dass sinnliche Erkenntniss die Dinge gar nicht vorstellt, wie sie sind, sondern nur die Art, wie sie unsern Sinn afficiren, und, dass also durch sie bloss Erscheinungen, und nicht die Sachen selbst

dem Verstande zur Reflexion oder zum Nachdenken darüber gegeben werden. Nun macht man den Einwurf: sein Lehrbegriff verwandle folglich alle Dinge der Sinnenwelt in lauter Schein (Pr. 64. f.).

Allein in der Erscheinung werden ja jederzeit die Objecte (sowohl die Gegenstände äusserer Anschauung, als alle Veränderungen in der Zeit, so wie der innere Sinn diese Veränderungen vorstellt), als etwas wirklich gegebenes angesehen, und wir sind ganz frei, wie wir die Sache daraus beurtheilen wollen. Die Erscheinung beruhet auf den Sinnen, und eben das, dass sie nur durch Eindrücke auf die Sinne möglich ist, macht sie zur Erscheinung, und unterscheidet sie von dem Gegenstande selbst, wie er seyn möchte, wenn er nicht durch sinnliche Eindrücke, sondern unmittelbar selbst wahrgenommen würde. Der Begriff der Erscheinung drückt also das Verhältniss der Anschauungsart des Subjects zu dem gegebenen Gegenstande aus. So sagt Kant nicht, die Cörper (d. i. Dinge, die, obzwar nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellung kennen, welche ihr Einfluss auf unsre äussern Sinne uns verschafft Pr. 62.) scheinen bloss ausser mir zu seyn, sie sind wirklich im Raume, d. h. gewisse Gegenstände stehen unter der Bedingung der Form des Raumes, und scheinen nicht bloss darunter zu stehen. Wenn wir ihnen aber die Benennung eines Cörpers geben, so bedeutet dieses Wort bloss die Erscheinung eines uns unbekannten, aber nicht destoweniger (in der Erscheinung) wirklichen Gegenstandes. Denn, da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äussere nennen, und, ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde; so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und eben so ist

es auch mit der Zeit. Kant ſagt nicht, meine Seele ſcheint nur in meinem Selbſtbewuſstſeyn gegeben zu ſeyn, wenn ich behaupte, daſs die Beſchaffenheit der Zeit, ohne welche ich mir die Seele gar nicht als vorhanden denken kann, in meiner Anſchauungsart und nicht in dieſem Gegenſtande, als einem Dinge an ſich, liege. Es wäre alſo meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erſcheinung zählen ſoll, bloſsen Schein machte. Dieſes geſchieht aber nicht nach unſerm Grundſatz, vermöge deſſen alle unſere ſinnlichen Anſchauungen eben ſowohl Vorſtellungen ſind, als unſere Gedanken. Jener Raum ſelbſt aber, ſamt dieſer Zeit, und, zugleich mit beiden, alles was ſich in denſelben befindet, ſind doch keine Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nichts als Vorſtellungen, und können gar nicht auſser unſerm Gemüth exiſtiren. Auch die innere und ſinnliche Anſchauung unſers Gemüths (als Gegenſtandes des Bewuſstſeyns), deſſen Beſtimmung durch die Succeſſion verſchiedener Zuſtände in der Zeit vorgeſtellt wird, iſt nicht das eigentliche Selbſt, ſo wie es an ſich exiſtirt, oder das transſcendentale Subject, ſondern nur eine Erſcheinung, die der Sinnlichkeit dieſes uns unbekannten Weſens iſt gegeben worden. Das Daſeyn dieſer innern Erſcheinung, als eines ſo an ſich exiſtirenden Dinges, kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit iſt, welche keine Beſtimmung irgend eines Dinges an ſich ſelbſt ſeyn kann. In dem Raume aber und in der Zeit iſt die empiriſche Wahrheit der Erſcheinungen genugſam geſichert, und von der Verwandſchaft mit dem Traume genugſam unterſchieden, wenn beide nach empiriſchen Geſetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zuſammenhängen (C. 520. f. M. I, 595.). Aber umgekehrt, wenn man Raum und Zeit für Dinge an ſich, oder etwas in den Dingen an ſich halten wollte, weil es uns in der Erfahrung ſo vorkömmt, da ſie doch nur Vorſtellungs-

formen ſind, dann würden wir ſie falſch beurtheilen, und das würde ein Schein ſeyn, und alles in Raum und Zeit würde für uns den trüglichen Schein haben, daſs ſie Dinge an ſich ſind; wir würden dann Raum und Zeit und die ganze Cörperwelt und unſere eigene Seele für das halten, was ſie uns bloſs ſcheinen zu ſeyn, nehmlich Dinge an ſich ſelbſt, und nicht für das, was ſie wirklich ſind, ſinnliche Gegenſtände, oder ſolche, die uns durch die Sinne gegeben werden, alſo Vorſtellungen, die durch unſere Sinnlichkeit entſpringen, und ohne unſere Sinnlichkeit nicht ſeyn würden. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beſchaffenheiten anſieht, die den Dingen an ſich ſelbſt anhängen, und nur als Eigenſchaften derſelben möglich ſind, oder auch als Behälter, in denen alle Dinge ſich befinden, und die Ungereimtheiten überdenkt, in die man ſich damit verwickelt, ſo kann man leicht auf den Gedanken gerathen, daſs die Cörper nichts als Schein ſind. Dann giebt es zwei unendliche Dinge, Raum und Zeit, die nicht Subſtanzen oder für ſich beſtehende Dinge ſind, an denen ihr Zuſtand wechſelt, obwohl ſie doch wie die Subſtanzen immer fortdauern; in denen zwar immer alles anders iſt, die aber doch immer dieſelben ſind, von denen ſich nicht ſagen läſst, was ſie ſind, und ohne die doch nichts anders ſeyn kann; die nicht in den Dingen ſind, weil ſie bleiben, wenn man auch die Dinge daraus wegnimmt, und die doch in der Erfahrung rein von aller Materie nirgends zu finden ſind.

Berkley, ein Engländiſcher Philoſoph, behauptete daher auch, die Cörper wären bloſser Schein (ſ. Berkley), und er iſt auch nicht anders zu widerlegen, als durch die Behauptung, daſs überhaupt keine Cörperwelt ſeyn würde ohne Raum, daſs aller Raum eine Form unſerer Vorſtellungen, und folglich alles im Raum ſinnliche Vorſtellung ſei, die allerdings wirklich iſt, ja ſo

gewiſs wirklich iſt, daſs ihre Wirklichkeit die einzige iſt, die wir begreifen können; indem wirklich ſeyn eben heiſst, zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Ort, oder irgendwann und irgendwo ſeyn. Wäre das nicht, ſo hinge ja unſere eigene Exiſtenz von der für ſich beſtehenden Realität eines ſolchen Undinges ab, wie die Zeit wäre, wenn ſie ein Ding an ſich ſelbſt, und nicht eine Form unſeres Vorſtellens wäre. Dann wäre unſere Exiſtenz ſelbſt nichts als Schein, eine Ungereimtheit, welche zu behaupten ſich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen laſſen. So aber erkennen wir unſer Daſeyn nur ſo, wie wir uns ſelbſt in der Zeit erſcheinen, wodurch dieſes Daſeyn erſtlich als für uns erkennbare Wirklichkeit in der Erfahrung ganz ſicher wird, zweitens aber auch, es uns nicht unmöglich wird, unſer Daſeyn als das Daſeyn eines Dinges an ſich in einer nicht ſinnlichen Welt zu denken, und dieſen Gedanken ſo gewiſs für Wahrheit zu erkennen, ſo gewiſs wir moraliſch handelnde Weſen ſind, die als ſolche nicht Sinnenweſen ſeyn können, indem die Sinnenweſen keiner Zurechnung, und folglich auch keiner Moralität fähig ſind.

Auch in der Erfahrung ſelbſt kann ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen dem wirklichen Gegenſtande oder Dinge an ſich und der Erſcheinung oder der Beziehung einer Vorſtellung auf unſern Sinn. So nennt man in der Erfahrung die Roſe das Ding an ſich, und die rothe Farbe, oder den Geruch derſelben, die Erſcheinung, weil Farbe und Geruch wegfällt für den, der kein Gefühl und keinen Geruch hat. Aber der Schein iſt niemals etwas an dem Gegenſtande, ſondern etwas in dem Urtheile des Wahrnehmenden. Dieſer legt etwas, was von ſeinem Sinn herrührt, dem Gegenſtande bei, und das nennt man dann den Schein. So ſieht man den Planeten Saturn zuweilen mit zwei Henkeln; wer darum glaubt,

dafs dieser Planet wirklich zwei Henkel habe, den täuscht der Schein. Wer aber weifs, dafs diese Henkel davon herrühren, dafs Saturn einen Ring hat, und dafs, wenn dieser Planet mit seinem Ringe eine gewisse Lage gegen unser Auge hat, so dafs es nur die beiden über die Kugel hinausstehenden Stücken dieses Ringes sehen kann, der siehet zwar immer noch Henkel, aber er sagt, dieses ist eine Erscheinung. Was nehmlich gar nicht am Gegenstande an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subject anzutreffen, und von der Vorstellung des Gegenstandes unzertrennlich ist, nennen wir Erscheinung. Nun werden Raum und Zeit auch so den Gegenständen der Sinne, als solchen, mit Recht beigelegt, und folglich müssen wir sagen, die Gegenstände der Sinne sind Erscheinungen, d. i. Vorstellungen, welche die Dinge in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren (Pr. 63.), und wenn ich das weifs, so ist darin kein Schein. Da ich aber, durch die Natur meiner Sinnlichkeit genöthigt, sie jederzeit im Raum und in der Zeit vorhanden erkennen mufs, so kann ich mich nie ganz von der Vorstellung losmachen, als befänden sich die Gegenstände überhaupt im Raum und in der Zeit, ja als müfste alles, wenn es auch nicht sinnlich ist, im Raum und in der Zeit seyn, selbst die Gegenstände, die wir nicht anschauen. So täuscht uns dieser Schein, wenn wir wirklich dieser Vorstellung in unserm Urtheile folgen; so wie es Schein ist, wenn wir der Rose an sich die Röthe, dem Saturn die Henkel, und allen Gegenständen ausser unsern Gedanken die Ausdehnung beilegen (C. 69. ff. M. I, 77.).

Wenn Kant dagegen protestirt, dafs dieses Idealismus sei, so will er sagen, es sei kein dogmatischer Idealismus, welcher das Daseyn der Gegenstände für falsch und unmöglich erklärt, sondern gerade das Gegentheil von demselben. Denn er behauptet, die Gegenstände im Raume sind wirklich vorhanden und möglich. (Pr. 63.).

Dafs man, unbeschadet der wirklichen Existenz äusserer Dinge von einer Menge Prädicate sagen könne, sie gehöreten nicht zu diesen Dingen an sich selbst, sondern nur zu ihren Erscheinungen, und hätten ausser unserer Vorstellung keine eigene Existenz, ist etwas, was schon lange vor Lockes Zeiten, am meisten aber nach diesen, allgemein angenommen und zugestanden ist. Descartes bemerkte, nach Anleitung mehrerer Alten, dafs unsere Empfindungen mit der Natur und Beschaffenheit der Gegenstände nicht allemal völlig übereinstimmen. Locke erweiterte, oder vielmehr bestimmte dies näher dahin, dafs die Beschaffenheiten (Qualitäten) der Dinge in erste (*primarias*) und zweite (*secundarias*) sich bequem unterscheiden lassen. Zu jenen gehört Ausdehnung, Ort, Raum, mit allem, was ihm anhänglich ist, nehmlich Undurchdringlichkeit oder Materialität und Gestalt, und Beweglichkeit; zu diesen Wärme, Farben, Gerüche, Töne und Geschmack. Jene wären reelle Qualitäten der Gegenstände, und die Empfindungen und Vorstellungen derselben entsprächen jenen Gegenständen; diese hingegen wären blofs scheinbar durch Organenmechanismus hervorgebracht, übrigens den Gegenständen nicht ähnlich. Jene finden wir unter allen möglichen Veränderungen stets bei den Cörpern, diese hingegen gehen und kommen, mithin erhelle klar, dafs die zweiten Qualitäten in den ersten sich gründen (Tiedemann Geist der specul. Phil. 6. Band. S. 275. *Locke de l'Entendem.* II. ch. 8. §. 9. ff.). Kant rechnet aber die Qualitäten der Cörper, die man *primarias* nennt, auch mit zu blofsen Erscheinungen. Man kann dawider auch nicht den mindesten Grund der Unzulässigkeit anführen. Und so wenig wie der, so die Farben nicht als Eigenschaften, die dem Gegenstande an sich selbst, sondern nur dem Sinn des Sehens als Modificationen anhängen, will gelten lassen, darum ein (dogmatischer) Idealist heissen kann; so wenig kann Kants Lehrbegriff

dogmatisch idealistisch heissen. Denn deshalb, weil er findet, dass noch mehr, ja alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Cörpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung gehören, ist seine Behauptung noch kein dogmatischer Idealismus; denn dann müsste er die Existenz des Dinges, welches erscheint, aufheben. Das thut aber Kant nicht, sondern zeigt nur, dass wir das Ding, welches erscheint, wie es an sich selbst sei, durch Sinne nicht erkennen können (Pr. 63. f.).

Man hat Kants Behauptung darum für einen dogmatischen Idealismus erklärt, weil er nicht sagt, dass die Vorstellung vom Raum dem Gegenstande an sich selbst, oder welches erscheint, völlig ähnlich sei. Denn dass sie dem Verhältnisse unsrer Sinnlichkeit zu den Objecten (den Erscheinungen des Dinges an sich) vollkommen gemäss sei, hat er behauptet. Allein mit jener Behauptung kann man keinen Sinn verbinden. Es wäre eben so, als wenn man behaupten wollte, dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers eine Aehnlichkeit habe, der diese Empfindung in mir erregt (Pr. 64.).

Kants transscendentaler Idealismus ist also darin von dem dogmatischen wesentlich verschieden, dass der letztere behauptet: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit; Kant hingegen behauptet: alle Erkenntniss durch Sinne und Erfahrung ist zwar nur Erkenntniss der Erscheinungen, aber die einzige Erkenntniss für uns, in der Wahrheit ist; alle Erkenntniss aber aus blossen Begriffen des reinen Verstandes und der Vernunft ist nichts als lauter Schein (Pr. 205.).

Es ist nun die Frage, warum hat denn Kant seine Behauptung einen Idealismus genannt, da sie doch das gerade Gegentheil vom dogmatischen Idealismus ist (Pr. 206.)?

Raum und Zeit, sagt Kant, samt den in denselben befindlichen Dingen sind nicht die Dinge und deren Eigenschaften an sich selbst. Bis so weit stimmt Kant mit den dogmatischen Idealisten vollkommen überein. Allein diese sahen nicht bloss die Dinge im Raum, sondern den Raum selbst für eine bloss empirische Vorstellung an. Kant dagegen zeigte zuerst, dass der Raum und die Zeit, samt allen ihren Bestimmungen, von uns *a priori* erkannt werden können; weil uns nehmlich Raum und Zeit vor aller Wahrnehmung, oder Erfahrung, als reine Formen unsrer Sinnlichkeit beiwohnen, und alle Anschauung derselben, mithin auch dessen, was in ihnen enthalten ist, als Erscheinungen, möglich machen. Was nun hieraus für beide so wesentlich verschiedene Arten des Idealismus folge, findet man im Artikel: Berkley, 7.

Der eigentliche oder dogmatische Idealismus hat jederzeit eine schwärmerische Absicht, und kann auch keine andere haben, nehmlich die, bloss Erkenntniss des Übersinnlichen für die einzig wahre und mögliche auszugeben. Kants transscendentaler oder critischer Idealismus hat lediglich eine vernünftige und speculative Absicht, nehmlich die, zu begreifen, wie es möglich ist, dass Gegenstände der Erfahrung *a priori* erkannt werden können. Dies ist ein Problem, das vor Kant noch Niemand aufgelöset, ja nicht einmal zur Beantwortung aufgegeben hatte. Dadurch fällt nun der ganze schwärmerische oder dogmatische Idealismus, der immer aus unsern Erkenntnissen *a priori* (selbst denen der Geometrie) eine intellectuelle Anschauung schloss. So stellt sich Plato vor, das Denken bestehe im Zurückziehen vom Cör-

per, und in einer Richtung desselben auf die allgemeinen Begriffe und Ideen; es sei ähnlich dem Empfinden, es sei ein Annähern zum Intelligibeln, ein Berühren des Intelligibeln (*Plat. Phaed.* Tiedemann Geist der spec. Phil. 2. B. S. 133. f.). Plato und alle Idealisten mit ihm liefsen sich nicht einfallen, dafs Sinne auch *a priori* anschauen, und hielten daher auch die Erkenntnifs der unveränderlichen Wahrheiten der Geometrie für ein Anschauen des Intelligibeln durch den Verstand (Pr. 207, *).

Kants sogenannter eigentlicher critischer Idealismus ist also von ganz eigenthümlicher Art, nehmlich so beschaffen, dafs er den gewöhnlichen (dogmatischen) umstürzt, dafs durch ihn alle Erkenntnifs *a priori*, selbst die der Geometrie, zuerst allgemeine Gültigkeit (objective Realität) bekömmt. Diese objective Realität unsrer Erkenntnifs *a priori* könnte, ohne diese von Kant bewiesene Idealität des Raumes und der Zeit (oder dafs sie aus dem Erkenntnifsvermögen selbst entspringen, und an sich selbst nicht existiren), selbst von den eifrigsten Realisten (Vertheidigern der Behauptung, dafs die sinnlichen Gegenstände Dinge an sich selbst sind), nicht behauptet werden. Bei solcher Bewandnifs der Sachen wäre es gut, um allen Misverstand zu verhüten, dafs man diese Theorie anders benennen könnte, aber es will sich doch nicht thun lassen, die Benennung ganz abzuändern. Kant schlägt daher die Benennung des formalen oder critischen Idealismus vor, um ihn vom dogmatischen des Berkley, und vom skeptischen des Descartes zu unterscheiden (Pr. 207. f.). Die wichtigen Folgerungen aus diesem Idealismus in der Lehre von der Freiheit findet man in diesem Artikel und im Art. Fatum, 9. ff.

3. Idealismus der Naturzwecke, oder der objectiven Zweckmäfsigkeit. Die Behauptung, dafs alle Zweckmäfsig-

keit der Natur unabsichtlich sei (U. 322.). Wer dieses behauptet, will sagen, es scheint uns nur so, als sei in der Natur ein Ding um des andern willen da, aber die Ursache des Daseyns der Dinge habe wirklich nicht die Absicht gehabt, ein Ding um des andern willen hervorzubringen (U. 322.).

Dieser Idealismus der objectiven Zweckmäfsigkeit ist nun entweder der der Casualität oder der der Fatalität, s. Casualität und Fatum, 16. ff.

4. Idealismus der subjectiven Zweckmäfsigkeit, s. Geschmack, 11. ff.

5. Dogmatischer, eigentlicher, mystischer, schwärmender, schwärmerischer Idealismus. Die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raume aufser uns für falsch und unmöglich erklärt (C. 274.). Er ist eine Art des empirischen oder materialen Idealismus und besteht in der Behauptung, dafs es keine anderen als denkende Wesen gebe, die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur (blofs im innern Sinn befindliche) Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein aufserhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondire (Pr. 62.). Berkley hat diesen Idealismus am vollständigsten vorgetragen, und man findet seinen ganzen Lehrbegriff im Artikel Berkley. Er behauptet mit allen Anhängern dieses Idealismus vor ihm von der eleatischen Schule an: alle Erkenntnifs durch Sinne und Erfahrung ist nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verstandes und der Vernunft ist Wahrheit (Pr. 205.). Kant unterscheidet sich darin von Berkley, dafs

er sagt, es sind uns freilich denkende Wesen, aber auch materielle Wesen gegeben, beide aber nur durch die Sinne, beide folglich als Erscheinungen und nicht als Dinge an sich selbst. Es ist allerdings richtig, dass die materiellen Wesen, in so fern wir sie anschauen, oder in so fern sie uns gegeben sind, Vorstellungen in uns, als sinnlich anschauenden und denkenden Wesen, sind; aber das sind die denkenden Wesen, in so fern wir sie anschauen, ebenfalls. Von dem, was aber die materiellen sowohl als denkenden Wesen an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts. Wir kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Alles Erkenntniss von Dingen hingegen, aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft, ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit (Pr. 205.). Der dogmatische Idealismus verwandelt also nicht bloss die Erscheinungen, sondern auch die wirklichen Dinge an sich selbst in blosse Vorstellungen, indem er alle andere Dinge, die nicht denkende Wesen sind, als solche, läugnet. Da hingegen Kant behauptet, wir müssen der Natur unseres Erkenntnissvermögens gemäss zu den Erscheinungen auch Dinge an sich selbst, die da erscheinen, annehmen; ob wir uns wohl nicht einmal ihr Daseyn vorstellen, geschweige denn dasselbe beweisen können.

6. **Eigentlicher Idealismus**, s. **Dogmatischer**.

7. **Empirischer, materialer Idealismus**, der **Lehrbegriff, welcher, indem er die eigene Wirklichkeit des Raums annimmt, das Daseyn der ausgedehnten Dinge in demselben läugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen**

genugſam erweislichen Unterſchied einräumt (C. 519.). Dieſer Idealismus bezweifelt oder läugnet alſo ſelbſt die Exiſtenz äuſserer Dinge. Denn die Gegenſtände des innern Sinnes nimmt er für wirkliche Dinge an. Ja er behauptet ſogar, daſs dieſe innere Erfahrung das wirkliche Daſeyn ihres Gegenſtandes, als eines Dinges an ſich ſelbſt, mit aller Zeitbeſtimmung deſſelben, einzig und allein hinreichend beweiſe (C. 519. M. I, 594.). In uns, in unſerm Gemüth, hat man allgemein behauptet, ſchauen wir uns ſelbſt an, ſo, wie wir auch dann ſind, wenn wir uns auch nicht anſchauen, ſondern ſo, wie uns jedes Weſen, ſelbſt die Gottheit finden muſs. Allein das iſt falſch. Denn auch im innern Sinn, in dem Bewuſstſeyn, durch welches wir erfahren, was wir denken, fühlen, wünſchen, u. ſ. w. ſchauen wir uns doch nur an in den Eindrücken, die durch uns ſelbſt auf unſern innern Sinn gemacht werden, und wir erhalten daher auch von uns ſelbſt niemals eine andere, als eine ſinnliche Erkenntniſs. Dies klingt freilich paradox, d. h. Kant wagt hier etwas öffentlich zu behaupten, was der allgemeinen Meinung, ſelbſt der Sachverſtändigen widerſtreitet. Es ſcheint ſogar in dieſer Behauptung ein Widerſpruch zu ſeyn. Denn wir ſollen uns ſelbſt afficiren, ſelbſt auf uns Eindrücke machen, folglich wären wir ſelbſtthätig; und wir ſollen dadurch ſinnliche Eindrücke erhalten, in denen wir uns erkennen, folglich wären wir leidend; das ſcheint ſich zu widerſprechen. Daher hat man auch bisher in den Syſtemen der Pſychologie oder der Seelenlehre das Vermögen der Apperception oder des Selbſtbewuſstſeyns für einerlei mit dem innern Sinn ausgegeben. Kant aber unterſcheidet ſorgfältig von einander das Vermögen der Apperception oder des transſcendentalen Selbſtbewuſstſeyns, durch welches wir das im innern Sinn Gegebene verknüpfen, und den innern Sinn oder das empiriſche Selbſtbe-

wufstseyn, durch welches wir die Eindrücke erhalten. Das letztere ist psychologisch, oder eine solche Beschaffenheit von uns selbst, die uns durch innere Erfahrung gegeben wird. Denn was wir jetzt fühlen, denken, wollen u. s. w, das können wir nur durch die Erfahrung wissen; allein die transscendentale Apperception ist *a priori*, weil sie nicht nur alle Erfahrungserkenntniss, sondern auch alle Erkenntnifs überhaupt, also auch die *a priori*, durch die Knüpfung der Vorstellung an ein und dasselbe Ich, erst möglich macht (C. 152. f. M. I, 167.), s. Sinn, innerer; Bewufstseyn, 11, Ich und Idealismus, 2.

Dieser empirische oder materiale Idealismus erklärt nun das Daseyn der Gegenstände im Raum entweder blofs für zweifelhaft und unerweislich, oder für falsch und unmöglich. Der erstere ist der problematische oder skeptische Idealismus des Descartes, s. Problematischer, der letztere der dogmatische oder eigentliche Idealismus des Berkley, s. Dogmatischer (C. 274.).

8. Formaler Idealismus, s. Critischer.

9. Materialer Idealismus, s. Empirischer.

10. Mystischer Idealismus, s. Dogmatischer.

11. Praktischer Idealismus, der Idealismus desjenigen, welcher so handelt, als ob er in einer Welt lebte, die er nur träume. Das Romanenlesen, die wenige Kenntnifs der Welt, setzt manche Menschen in eine so seltsame Gemüthsstimmung. Gellert war fast darin (Mnscrpt).

12. Problematischer, psychologischer, skeptischer Idealismus. Die Theorie, welche das Daseyn der Gegenstände im Raum außer uns für zweifelhaft und unerweislich erklärt (C. 274.). Er ist eine Art des empirischen oder materialen Idealismus. Der problematische Idealismus besteht in der Behauptung, dass nur ein einziger Erfahrungssatz ungezweifelt gewiss sei, nehmlich der: Ich bin (C. 274.). Descartes hat diesen Idealismus behauptet. Er ist schon kürzlich auseinandergesetzt zu finden im Artikel: Descartes, 4. Dort wird man auch finden, wie sich Kants transscendentaler Idealismus von diesem problematischen unterscheidet. Indessen soll diese wichtige Streitfrage hier noch mehr ins Licht gesetzt, und dadurch die Vorzüglichkeit und Sicherheit des critischen Systems auch hierin dargethan werden. Ich werde zu dem Ende den für diesen Artikel im Artikel Ich, 16. aufgesparten vierten Paralogismus erklären, und sodann einen Lehrsatz beweisen, welcher den ganzen problematischen Idealismus umstürzt.

Der vierte Paralogismus der transscendentalen Psychologie, nehmlich der der Idealität, des äußern Verhältnisses.

Obersatz: Dasjenige, auf dessen Daseyn nur als eine Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat nur eine zweifelhafte Existenz.

Untersatz: Nun sind alle äußeren Gegenstände von der Art, dass ihr Daseyn nicht

unmittelbar wahrgenommen, sondern bloss auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, geschlossen werden kann.

Schlusssatz: Also ist das Daseyn aller Gegenstände äusserer Sinne zweifelhaft.

Diese Lehre von der Ungewissheit des Daseyns äusserer Gegenstände ist nun der problematische Idealismus. Kant behauptet dagegen, dass die Gegenstände äusserer Sinne eben so gewiss vorhanden sind, als die Gegenstände des innern Sinnes, welche Behauptung der Dualismus in der Lehre vom Daseyn sinnlicher Gegenstände heisst (1. C. 366. f.).

Critik des vierten Paralogismus der transscendentalen Psychologie.

Zuerst sollen die Prämissen (der Obersatz und Untersatz) der Prüfung unterworfen werden. Wir können mit Recht behaupten, dass nur dasjenige, was in uns selbst ist, unmittelbar wahrgenommen werden könne, und dass mein eigenes Daseyn allein der Gegenstand einer blossen Wahrnehmung seyn könne. Also ist das Daseyn eines wirklichen Gegenstandes ausser mir (wenn darunter verstanden wird, dass er nicht Vorstellung, sondern ein für sich selbst bestehendes Ding ist) niemals geradezu in der Wahrnehmung (einer Modification des innern Sinnes) gegeben, sondern kann nur zu dieser als äussere Ursache derselben hinzugedacht und mithin geschlossen werden. Daher schränkte auch Descartes mit Recht alle Wahrnehmung in der engsten Bedeutung auf den Satz ein: Ich (als ein denkendes Wesen) bin. Es ist nehmlich klar: dass ich das Äussere in keiner Wahrnehmung antreffen könne. Denn das Äussere ist nicht in mir, folglich auch nicht in meinem Be-

wuſstſeyn. Wahrnehmung iſt aber eigentlich nur die Beſtimmung der Apperception, oder die Modification des innern Sinnes, welcher an das Ich der reinen Apperception gebunden wird.

Ich kann alſo äuſsere Dinge (nicht in den Sinnen befindliche Vorſtellungen derſelben) eigentlich nicht wahrnehmen, ſondern nur aus meiner innern Wahrnehmung auf ihr Daſeyn ſchlieſsen. Ich ſehe nehmlich die innere Wahrnehmung als die Wirkung an, wozu etwas äuſseres die nächſte Urſache iſt. Nun iſt aber der Schluſs von einer gegebenen Wirkung auf eine beſtimmte Urſache jederzeit unſicher, weil die Wirkung aus mehr als Einer Urſache entſprungen ſeyn kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Urſache jederzeit zweifelhaft, ob dieſe innerlich oder äuſserlich ſei. Folglich bleibt es auch zweifelhaft, ob alle ſogenannte äuſsere Wahrnehmungen nicht ein bloſses Spiel unſeres innern Sinnes, oder ob ſie ſich auf äuſsere wirkliche Gegenſtände (als ihre Urſache) beziehen. Wenigſtens iſt das Daſeyn der äuſsern Gegenſtände nur geſchloſſen, und man iſt daher allen Gefahren durch Fehlſchlüſſe dabei ausgeſetzt. Der Gegenſtand des innern Sinnes (Ich ſelbſt mit allen meinen Vorſtellungen) hingegen wird unmittelbar wahrgenommen, und die Exiſtenz deſſelben leidet gar keinen Zweifel (1. C. 368.).

Bei dem transſcendentalen Idealismus fallen nun alle Schwierigkeiten des problematiſchen in Anſehung der Wirklichkeit der Materie im Raum weg, denn jener transſcendentale Idealismus läſst die Materie und ſogar deren innere Möglichkeit bloſs für Erſcheinung gelten, die, von unſrer Sinnlichkeit abgetrennt, nichts iſt. Ich bin mir eben ſowohl bewuſst, daſs die Cörper vorhanden ſind (exiſtiren), als ich mir bewuſst bin, daſs ich denke oder Gedanken habe; denn die Cörper ſind eben

sowohl Vorstellungen, die ich habe, als die Gedanken, und es existiren folglich die äussern Dinge eben so sicher in der Erfahrung, als ich denkend in derselben existire. In der Erfahrung bin ich mir der Cörper eben so unmittelbar bewusst, als meines Selbsts, ja ich könnte mir des letztern ohne Cörper nicht einmal bewusst seyn (1. C. 370. f.)

Alle diejenigen, welche das Daseyn der Cörper läugnen oder bezweifeln (empirische Idealisten) stellen sich vor, die Cörper, wenn man einräume, dass sie wirklich vorhanden wären, müssten Dinge an sich seyn, d. h. solche Dinge, die nicht etwa bloss durch unsere Sinnlichkeit die Beschaffenheit bekämen, dass wir sie als äussere Dinge anschauen, sondern die auch wirklich ausser unserm Gemüth, und ganz unabhängig und getrennt von demselben, vorhanden wären (sie sind transscendentale Realisten), s. An sich. Und so ist ihr Verfahren freilich nach aller Strenge zusammenhängend (consequent), wenn sie behaupten, dass man (bei der Voraussetzung, dass die Cörper Dinge an sich sind) das Daseyn der Cörper schwerlich beweisen könne. Weil nehmlich, bei dieser Voraussetzung, wir uns der Cörper, als solcher Dinge, die ausser unserm Gemüth vorhanden sind, nicht unmittelbar bewusst werden können, ja nicht einmal einzusehen ist, wie wir uns derselben überhaupt bewusst werden können.

Sind aber die Cörper nicht Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen in uns (welche Behauptung der transscendentale Idealismus heisst), so sind sie auch eben sowohl wirklich vorhanden, als meine Gedanken vorhanden sind. Denn

a. ich nehme sie wahr, d. h. aber, ich habe die Vorstellung eines vorhandenen Gegenstandes;

b. ich nehme sie durch den äussern Sinn (dessen fünf Modificationen die sogenannten fünf Sinne sind) wahr, d. i. als etwas **im Raum** Befindliches;

c. der Raum selbst ist aber nichts anders, als eine blosse Vorstellung von der Möglichkeit des Beisammenseyns mehrerer Vorstellungen zu gleicher Zeit. Mithin kann nur das in ihm wirklich vorhanden seyn, was, wie er selbst, bloss Vorstellung ist. Aber auch umgekehrt, was in ihm wahrgenommen wird, oder wovon wir die Vorstellung haben, dass es in ihm vorhanden ist, das ist auch in ihm wirklich vorhanden, denn wäre das nicht, so müsste es erdichtet seyn, allein das vermittelst der Sinne Empfundene (das Reale der Anschauung) lässt sich gar nicht unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erdenken (1. C. 373. ff.).

Man kann nun zwar den Einwurf machen, dass wir doch durch ein blosses Spiel der Einbildung (z. B. im Traume), so getäuscht werden, dass wir wirklich die Vorstellung bekommen, als wären Gegenstände im Raum vorhanden, die es doch nicht sind. Allein dies ist der Fall eben sowohl, wenn wir auch die Cörper für nichts wirklich vorhandenes annehmen wollten. Diejenigen, welche dieses letztere behaupten, müssen doch darum nicht weniger die äussern Gegenstände in ihrer Erfahrung, wenn sie sich im Zustande des Wachens befinden, von denen, die ihnen im Zustande des Träumens vorkommen, unterscheiden. Und sie haben dazu auch kein anderes Mittel, ihre vermeintliche Wahrnehmung zu prüfen, als die Regel: **was mit einer Wahrnehmung nach Erfahrungsgesetzen zusammenhängt, ist wirklich.** Denn es ist hierbei nur um die **Form** der Erfahrung zu thun, nicht um die **Materie** derselben, auf die es bei der Frage nach dem Daseyn der Cörper hauptsächlich ankömmt. Folgendes ist schon

hinreichend, uns zu überzeugen, daſs es eine falſche Bedenklichkeit sei, wenn man behaupten wollte, die äuſsern Wahrnehmungen könnten nicht wirklich vorhandene Gegenſtände ſeyn, wenn ſie nicht Dinge an ſich wären, und daſs man alſo eben darum ihre Wirklichkeit läugnen müſſe, weil man ſich der Dinge an ſich nicht bewuſst werden könne.

a. Die äuſsere Wahrnehmung beweiſet, daſs die Gegenſtände im Raum wirklich vorhanden ſind. Der Raum iſt nehmlich, ob er zwar an ſich nur bloſse Form unſerer Vorſtellung iſt, dennoch als dieſe Form mit dieſen unſern Vorſtellungen, den äuſsern Erſcheinungen, wirklich vorhanden.

b. Ohne Wahrnehmung ſind ſelbſt die Erdichtung und der Traum nicht möglich. Folglich haben unſere (fünf) äuſsern Sinne ihre wirklichen Gegenſtände im Raume, die der Beſchaffenheit dieſer Sinne eben ſo angemeſſen ſind, als die Gedanken wirkliche, dem innern Sinne angemeſſene Gegenſtände ſind, und deren Wirklichkeit nach den Dates, woraus Erfahrung entſpringen kann, beurtheilt werden muſs (1. C. 376. f.).

Die Bezweiflung der Wirklichkeit äuſserer Gegenſtände (der ſkeptiſche Idealismus) nöthigt uns, die einzige Zuflucht, die uns übrig bleibt, zu ergreifen, und die Erſcheinungen für bloſse Vorſtellungen anzunehmen. Denn wenn wir die äuſsern Gegenſtände (Cörper) für Dinge an ſich wollten gelten laſſen, ſo wäre es ſchlechthin unmöglich, zu begreifen, wie wir zu der Erkenntniſs, daſs ſolche Gegenſtände auſser uns wirklich ſind, kommen ſollen. Denn man kann doch auſser ſich nicht empfinden, ſondern nur in ſich ſelbſt, und folglich liefert unſer ganzes Bewuſstſeyn unſrer ſelbſt doch nur Empfindungen in uns, d. h. Beſtimmungen unſrer ſelbſt. Folglich ſind es unſre

Empfindungen, die den Inhalt der Erscheinungen ausmachen, die wir Cörper nennen. S. übrigens den Artikel: Seelenlehre.

Übrigens ist es vernünftig und einer gründlichen philosophischen Denkungsart ganz gemäss, nichts über die Wirklichkeit der Materie zu behaupten, sondern sie so lange für zweifelhaft zu erklären, bis man diese Wirklichkeit beweisen kann. Der gründliche Philosoph erlaubt sich nie eher ein entscheidendes Urtheil, bis er einen hinreichenden Beweis gefunden hat. Kant hat daher, um diesen problematischen Idealismus gänzlich aus dem Wege zu räumen, seiner Forderung dadurch genuget, dass er in der zweiten Ausgabe der Critik einen förmlichen Beweis für den Satz gegeben hat, dass wir von den äussern Dingen auch Erfahrung und nicht bloss Einbildung haben. Er beweiset nehmlich, dass selbst unsere innere, dem Descartes (welcher den problematischen Idealismus behauptete) unbezweifelte, Erfahrung nur unter Voraussetzung äusserer Erfahrung möglich sei (C. 275. M. I. 375.). Diesen Beweis will ich hier noch kürzlich erläutern.

Lehrsatz:

Das blosse, aber durch Erfahrung bestimmte Bewusstseyn meines eigenen Daseyns beweiset das Daseyn der Gegenstände im Raume ausser mir (C. 275. M. I, 326,), d. h. dass ich mir meiner eigenen Gedanken, und also meiner selbst, als wirkend, bewusst bin, beweiset, dass auch noch ausser meinen Gedanken im Raum Gegenstände sind, die ich mir nicht bloss einbilde, sondern die eben so wirklich vorhanden sind, als meine Gedanken.

Beweis.

Ich bin mir bewusst, dass ich zu einer bestimmten Zeit diese oder jene Gedanken habe. Soll ich

aber zu einer bestimmten Zeit etwas als wirklich vorhanden wahrnehmen, so muss durchaus etwas Beharrliches oder Bleibendes, was nicht wechselt, sondern bei allen Veränderungen, die es leidet, doch immer dasselbe ist, d. i. eine Substanz, vorhanden seyn (s. Analogie der Substanzialität, 4.). Dieses Beharrliche kann aber nicht etwas seyn, was ich bloss im innern Sinn anschaue, was ich bloss, als im Gemüth befindlich, wahrnehme. Denn in mir (im innern Sinne) treffe ich nur solche Vorstellungen an, welche unaufhörlich mit einander wechseln, und ich könnte mir folglich derselben nicht bewusst werden, nicht wahrnehmen, welche derselben ich jetzt habe, die ich vorher nicht hatte, wenn nicht etwas Beharrliches da wäre, welches von diesen meinen stets mit einander wechselnden Vorstellungen ganz unterschieden wäre. Da nun ein solches Beharrliches nicht im innern Sinn ist, so muss es durchaus im äussern Sinn seyn. Es ist dazu nicht genug, dass ich mir im innern Sinn etwas vorstelle, als wäre es etwas Beharrliches im äussern Sinn. Denn das würde nichts helfen, weil doch auch diese Vorstellung des Beharrlichen, als wäre es im äussern Sinn, wechseln, und es folglich doch immer an dem wirklich Beharrlichen fehlen müsste, an welchem doch allein aller Wechsel in der Erfahrung erkannt werden kann. Folglich kann ich mir meiner Gedanken, als eines Etwas im innern Sinn, und also meiner selbst als denkend nur dadurch bewusst werden, dass wirklich solche Dinge vorhanden sind, die ich ausser mir wahrnehme, d. i. dass ich mir nicht bloss etwas Beharrliches im äussern Sinn einbilde, sondern dass es wirklich von mir empfunden wird, und folglich vorhanden ist, so dass ich es wahrnehme. Ich könnte gar nichts von meinem innern Zustande, also von mir selbst, wissen, wenn ich mir nicht auch dessen bewusst werden könnte, was es möglich macht, zu bestimmen, wie mein innerer Zu-

ſtand in der Zeit iſt. Das, was dies möglich macht, iſt aber das Beharrliche auſser mir, alſo iſt das Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes, welches ich doch habe, unmittelbar mit dem Vorhandenſeyn eines Beharrlichen im äuſsern Sinne im Raum nothwendig verknüpft, d. i. das Bewuſstſeyn meines eignen Daſeyns (welches in dem Bewuſstſeyn meines innern Zuſtandes beſtehet) iſt zugleich ein unmittelbares Bewuſstſeyn des Daſeyns andrer Dinge auſser mir (der Erſcheinungen des äuſsern Sinnes im Raum, deren ich mir alſo eben ſo unmittelbar bewuſst bin, als meiner Gedanken) (C. 275. M. I, 327.).

Dieſer Beweis iſt eine neue Widerlegung des auf Erfahrungsſeelenlehre gegründeten (pſychologiſchen) Idealismus. Kant hält dieſen Beweis ſogar für den einzig möglichen ſtrengen Beweis für die Wirklichkeit der Gegenſtände äuſserer Anſchauung. Der ſich vorgeblich auf Erfahrung gründende (empiriſche) Idealismus mag in Anſehung der weſentlichen Zwecke der Metaphyſik (Erkenntniſs ſolcher Gegenſtände, die auſser allen Grenzen der Erfahrung liegen,) für noch ſo unſchuldig gehalten werden (welches er in der That nicht iſt), ſo bleibt es dennoch der Philoſophie und allgemeinen Menſchenvernunft immer anſtöſsig, das Daſeyn der Dinge auſser uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntniſſen ſelbſt für unſern inneren Sinn her haben,) bloſs auf Glauben annehmen zu müſſen, und wenn es Jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugthuenden Beweis entgegen ſtellen zu können (C. XXXIX. *).

Gegen den vorhergehenden Beweis könnte man vielleicht noch den Einwurf machen: ich bin mir ja aber nicht der äuſsern Dinge, als Dinge an ſich, ſondern nur als Vorſtellungen, denen Dinge

an sich zum Grunde liegen mögen, welche sie vorstellen, bewufst. Hierauf dient zur Antwort: ich bin mir meines innern Zustandes zu einer bestimmten Zeit bewufst, und zwar durch innere Erfahrung; das heifst nicht blofs, der Vorstellungen, die ich habe, sondern dafs ich sie habe, folglich wie ich in einer gewissen bestimmten Zeit, in Ansehung meines Innern, vorhanden bin. Dies wäre aber nicht möglich, ohne etwas aufser mir. Folglich ist das Äufsere nicht Erdichtung, sondern Erfahrung eines Äufsern, ich komme zu dem Bewufstseyn desselben durch Afficirung meines Sinnes, aber nicht durch Erdichtung meiner Einbildungskraft, wodurch das Äufsere mit meinem innern Sinn unzertrennlich verknüpft wird. Wenn ich durch den blofsen Gedanken: ich bin (in welchem sich das intellectuelle Bewufstseyn äufsert) allein schon mir meines Zustandes bewufst werden könnte (durch intellectuelle Anschauung), so bedürfte es zur innern Erfahrung nicht nothwendig des Bewufstseyns eines Verhältnisses zu etwas aufser mir (im äufsern Sinn). Da ich mir aber meines Zustandes blofs durch die Afficirung meines innern Sinnes bewufst werden kann, und dieses in der Zeit wahrgenommen werden mufs, hierzu aber nothwendig etwas Beharrliches gehört, welches im innern Sinn nicht zu finden ist, folglich nur im äufsern Sinn zu finden seyn mufs; so bin ich es mir eben so sicher bewufst, dafs es Dinge aufser mir giebt, oder die sich auf meinen äufsern Sinn beziehen, als ich es mir bewufst bin, dafs ich selbst in der Zeit mit gewissen Bestimmungen, diesen oder jenen Gedanken, existire (C. XXXIX. *).

1. Anmerkung. Der Idealismus behauptet, es gebe nur Eine unmittelbare Erfahrung, nehmlich die, dafs wir existiren, weil wir denken, oder uns unsrer unmittelbar als denkend bewufst sind. Hier wird dem Idealismus nun dieses sein Spiel

mit mehrerem Recht umgekehrt vergolten. Es wird gezeigt, dafs äufsere Erfahrung eigentlich allein unmittelbar fei, und dafs, zwar nicht das Bewufstfeyn unfrer eigenen Exiftenz, aber doch der Zuftand, wie wir innerlich exiftiren, d. i. die innere Erfahrung nur vermittelft der äufsern möglich, folglich innere Erfahrung nur mittelbar, äufsere aber allein unmittelbar fei, f. Erfahrung, 10. d. (C. 276. f. M. I, 328.).

2. Anmerkung: Hiermit ftimmt auch der Gebrauch, den wir in der Erfahrung von unferm Erkenntnifsvermögen machen, wenn wir die Zeit beftimmen, vollkommen überein. Denn

a. können wir die Zeit nur durch den Wechfel an äufsern Dingen im Raume beftimmen, z. B. durch den Lauf der Erde um die Sonne und die Umdrehung der Erde um ihre Axe;

b. haben wir nichts Beharrliches, was wir dem Begriff der Subftanz, als Anfchauung, unterlegen können, als blofs die Materie;

c. felbft diefe Beharrlichkeit der Materie ift nicht Gegenftand der Erfahrung, fondern *a priori* als nothwendige Bedingung aller Zeitbeftimmung vorausgefetzt, mithin wird fie auch, als Beftimmung des innern Sinnes, in Anfehung unfers eigenen Dafeyns, durch die Exiftenz äufserer Dinge vorausgefetzt. Das Bewufstfeyn meiner felbft in der Vorftellung Ich ift gar keine Anfchauung, fondern blofs die intellectuelle Vorftellung der Selbftthätigkeit meines denkenden Subjects. Daher hat diefes Ich auch nicht das mindefte Prädicat der Anfchauung, welches, als beharrlich, der Zeitbeftimmung im innern Sinn correfpondirte, fo wie etwa die Undurchdringlichkeit der Materie, als ein Prädicat der empirifchen Anfchauung, diefer Zeitbeftimmung correfpondirt (C. 279. M. I, 329.).

3. Anmerkung: Ob übrigens diese oder jene vermeinte Erfahrung von äussern Gegenständen (z. B. dass Jemand sich selbst gesehen habe) nicht blosse Einbildung sei, muss, wie bereits gesagt worden ist, nach den besondern Bestimmungen der Erfahrung und durch Zusammenhalten mit den Kennzeichen aller wirklichen Erfahrung ausgemittelt werden (C. 278. M. I, 330.).

13. Psychologischer Idealismus, s. Idealismus, problematischer.

14. Schwärmender Idealismus, s. Idealismus, dogmatischer.

15. Schwärmerischer Idealismus, s. Idealismus, dogmatischer.

16. Theoretischer Idealismus, im weitern Sinn, derjenige Idealismus, welcher das betrifft, was da ist oder existirt; im engern Sinn, derjenige Idealismus, welcher die Wirklichkeit oder das Daseyn der äussern Gegenstände läugnet. Der letztere ist folglich mit dem dogmatischen Idealismus einerlei.

18. Transscendentaler Idealismus, s. Idealismus, critischer.

19. Träumender Idealismus, derjenige Idealismus, welcher blosse Vorstellungen zu Sachen (Dingen an sich) macht (Pr. 71.), oder auch die Behauptung, dass Zeit und Raum objective Formen aller Dinge sind. Dies ist der gewöhnliche Lehrbegriff. Ein Haupteinwurf, den man gegen denselben machen kann, ist der, dass wer ihn annimmt,

kein Recht hat, sich vorzustellen, dass Gott nicht auf die Gesetze des Raums

und der Zeit bei seiner Erkenntniss eingeschränkt sei.

In der natürlichen Theologie, d. i. derjenigen Erkenntniss Gottes, wie sie bloss aus der Vernunft entspringt, denkt man sich Gott als einen Gegenstand, der nicht allein uns gar nicht in die Sinne fallen, also nicht sinnlich angeschaut werden kann, sondern der auch sich selbst nicht in die Sinne fallen, und folglich auch sich selbst nicht sinnlich anschauen kann. Man ist dabei sorgfältig darauf bedacht, die göttliche Erkenntniss der Gegenstände so vollkommen vorzustellen, als nur möglich ist. Darum muss Gottes Art zu erkennen auch ein Anschauen und nicht ein Denken seyn. Denn denken beweiset jederzeit Schranken, indem ich im Denken z. B. nicht den Gegenstand selbst, sondern nur meine Gedanken habe und daher immer nur unvollkommen erkenne, welches auch daraus erhellet, dass mein Denken sogleich sicherer und deutlicher wird, wenn ich den Gegenstand dabei anschaue. Nun wird man aber nicht zugeben, dass Gott auch alles in Zeit und Raum erkenne, denn alsdann könnte er so wenig allwissend und allgegenwärtig seyn, als wir, und hinge, in seiner Erkenntniss, von den Gesetzen der Zeit und des Raums ab. Er müsste dann eben so, wie wir, die Geschichte im Gedächtniss behalten, denn die vergangene Zeit wäre auch für ihn vergangen, welches ungereimt ist. Aber mit welchem Recht will man behaupten, dass Gott die Dinge nicht auch im Raume und in der Zeit erkennt, wenn die Dinge doch an und für sich selbst im Raum sind. Erkennte Gott die vergangenen Dinge dann nicht als vergangen, die zukünftigen nicht als zukünftig, so erkennte er sie ja nicht so, wie sie an sich selbst, sondern wie sie in ihm (nehmlich als wären sie gegenwärtig) sind, also erkennten wir dann die Dinge, wie sie an sich selbst sind, Gott aber so, wie sie in ihm sind, d. i. als Er-

ſcheinungen ſeines Erkenntniſsvermögens. Wären alſo Zeit und Raum etwas, worin die Dinge an ſich ſelbſt ſind, ſo müſste ſie auch Gott eben ſo begrenzt erkennen als wir; wären aber Raum und Zeit etwas den Dingen Anhängendes, ſo daſs die Dinge auch auſser der Erfahrungserkenntniſs ſinnlicher Menſchen nicht ohne Zeit und Raum da ſeyn könnten, ſo müſste auch Gott im Raum und in der Zeit, und folglich irgendwo ſeyn und ein Zeitalter haben. Da nun dies alles ungereimt iſt ſo bleibt nichts übrig, als daſs Raum und Zei ſubjective Formen unſerer menſchlichen äuſsern und innern Anſchauungsart ſind, daſs folglich die Vorſtellung, die Erſcheinungen ſeien die Dinge an ſich ſelbſt, ein Werk der Einbildungskraft iſt, dem ähnlich, wenn wir träumen, da wir auch die Producte der Imagination für etwas halten, das auſser unſerm Gemüth wirklich vorhanden ſei, ſo daſs dieſer Lehrbegriff daher wohl der träumende Idealismus genannt werden kann (C. 71. f. M. I, 78.).

Idealität,

idealitas, idéalité. Dieſes Wort bedeutet die Art, wie die ſinnlichen Gegenſtände nach dem Lehrbegriff irgend eines Idealismus beurtheilt werden. Es giebt daher eben ſo viele verſchiedene Bedeutungen des Worts Idealität, als es Arten des Idealismus giebt. So giebt es eine transſcendentale Idealität der Gegenſtände der Sinne, d. i. die Art der Beurtheilung der ſinnlichen Gegenſtände, daſs ein ſinnliches Ding nichts iſt, ſobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglaſſen, z. B. daſs der Raum und die Zeit an ſich ſelbſt nichts, ſondern nur in der Erfahrung etwas, nehmlich Vorſtellungen ſind, die aus der Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit entſpringen, und ſo das ſind, was es möglich macht, daſs äuſsere und innere Erfahrungs-

gegenstände seyn hönnen (C. 44. 52. U. 254.). Eben so behaupten manche eine problematische Idealität, d. i. die Ungewissheit des Daseyns aller Gegenstände äusserer Sinne, welche wohl unterschieden werden muss von der transscendentalen Idealität. Denn jene problematische Idealität behauptet, die äussern Gegenstände wären (auch als Erfahrungsgegenstände) bloss Schein, es gebe eigentlich keine äussern, sondern bloss innere Gegenstände; die transscendentale Idealität behauptet, die äussern und innern Gegenstände sind Erscheinungen, und es giebt eigentlich für uns keine andern Gegenstände der Erkenntniss, als sie, die folglich als Erfahrungsgegenstände nicht Schein, sondern die einzigen Dinge sind, von deren Wirklichkeit wir unmittelbar gewiss sind; aber Schein sei es, wenn wir sie für etwas halten, das auch an sich eben so wirklich vorhanden sei (1. C. 367.). So giebt es eine Idealität der Zweckmässigkeit, d. i. eine solche Beurtheilung der sinnlichen Gegenstände, nach welcher diejenige Beschaffenheit derselben, dass sie für die Zusammenstimmung unsres Anschauungsvermögens und unsers Verstandes bei der Auffassung derselben als zweckmässig (d. i. für schön) beurtheilt werden, für eine, ohne allen absichtlichen Zweck der Natur, von selbst und zufälliger Weise sich hervorthuende zweckmässige Übereinstimmung zu dem Bedürfniss der Urtheilskraft gehalten wird (U. 246. 252.).

Idee,

s. Vernunftbegriff.

Identisch,

s. Identität.

Identität,

f. Einerleiheit, Ich, Apperception, 8. Die numerische Identität oder Einerleiheit der Zahl nach (*identitas numerica*) bestehet darin, dass Dinge, die einerlei innere Bestimmungen haben, auch der Zahl nach nicht verschieden, sondern ein und dasselbe Ding sind, (ob sie wohl, weil sie etwa zu verschiedenen Zeiten, auch an verschiedenen Orten, existirten, verschiedene Dinge zu seyn scheinen können) (C. 319.). Der Satz der Identität, der Einstimmung oder Übereinstimmung, (*principium identitatis*) ist ein logischer Grundsatz, oder Princip für das Denken überhaupt, und zwar für alle bejahende analytische Sätze, und heisst: einem jeden Subject kommt ein Prädicat zu, welches ihm (oder einem Merkmal desselben) identisch (mit ihm einerlei) ist. Ein jeder bejahende analytische Satz ist also wahr, wenn das Prädicat desselben mit dem Subject desselben, oder mit einem Merkmal dieses Subjects, identisch oder einerlei ist. Der Satz der Identität drückt also das Wesen einer jeden Bejahung, in analytischen Sätzen, aus, und ist mithin die oberste Formel aller bejahenden analytischen Sätze. Ein Cirkel ist rund, ist ein richtiger bejahender analytischer Satz, denn er beruhet auf dem Grundsatze der Identität. Das Prädicat rund ist nehmlich mit einem Merkmal des Cirkels, einer Linie, in der alle Puncte gleich weit vom Mittelpunct entfernt sind, die folglich, welches dasselbe sagt, rund ist, vollkommen identisch oder einerlei (S. II, 513.).

2. Ein jeder Begriff ist mit demjenigen, der durch gar kein Beispiel von dem erstern unterschieden werden kann, völlig einerlei oder identisch. Sie sind beide nur dadurch verschieden, dass sie im Verstande mit einander verknüpft wer-

den, ſo daſs durch dieſe Verknüpfung ein identiſcher Satz möglich wird, in welchem der nehmliche Begriff Subject und auch Prädicat iſt, und als ſolche verſchieden vorgeſtellt werden. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der: Gott iſt Gott. Ungeachtet aber hier beide Vorſtellungen, die im Subject und die im Prädicat identiſch ſind, und alſo die eine durch die andere analytiſch gedacht werden, oder der Satz analytiſch iſt, ſo iſt dennoch auch in einem ſolchen Satze eine ſynthetiſche Verbindung, oder er iſt nur durch die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Subjects mit dem Prädicat möglich. Ich muſs nehmlich, wenn ich dieſen Satz denken ſoll, mir nicht bloſs des Subjects bewuſst werden, und auch des Prädicats, denn das Bewuſstſeyn des einen iſt von dem Bewuſstſeyn des andern unterſchieden; ſondern ich muſs auch beide, Subject und Prädicat, in Einem Bewuſstſeyn verbinden, wodurch es mir allein möglich wird, daſs ich mir die Identität des Ichs in dieſen beiden Vorſtellungen vorſtellen oder mich ihrer als meiner Vorſtellungen bewuſst werden kann. Dieſe Einheit des Bewuſstſeyns iſt nun die ſynthetiſche Einheit (das: Ich denke), durch welche auch ſelbſt in analytiſchen Urtheilen die Verknüpfung zu einem Urtheile möglich wird (N. 16. C. 131.*)), ſ. Ich und Einheit, 10.

Vom *principio identitais indiſcernibilium*, ſ. Einerleiheit, 2. u. Leibnitz.

Idololatrie,

Abgötterei im praktiſchen Verſtande, gottesdienſtlicher, religiöſer Aberglaube, Andächtelei, Bigotterie, religiöſer Afterdienſt, religiöſe Superſtition, Gottesdienſt im eigentlichen Sinne des Worts, Götzendienſt, Dämonolatrie, ειδω-

λολατρεια, *idololatria*, *cultus ſpurius*, *devotio ſpuria*, *idolâtrie*, *ſuperſtition religieuſe*, *bigotterie*. Dieſen Namen giebt Kant (U. 440.) dem abergläubiſchen Wahn, dem höchſten Weſen ſich durch andere Mittel, als durch eine moraliſche Geſinnung, wohlgefällig machen zu können, ſ. Götzendienſt.

2. Wenn man ſich nehmlich das höchſte Weſen ſo vorſtellt, als laſſe es ſich, wie ein Menſch, durch äuſsere Verehrung, Schmeichelei, oder ſeinen eigenen Trieb des Mitleids und der Barmherzigkeit für den Sünder gewinnen, ſo macht man daſſelbe zu einem Idol in praktiſcher Rückſicht, d. h. in Beziehung auf die moraliſche Beſchaffenheit des Menſchen und ſeiner Handlungen (U. 440*)), ſ. Götzendienſt.

3. Kant will ſagen: wenn die Verehrung Gottes der Tugend vorgeht, oder wenn man die Tugend dieſer Verehrung unterordnet, ſo iſt Gott (ſo wie ihn dieſe Verehrer, nach ihren Begriffen von Gottesverehrung, ſich vorſtellen, ein Idol, d. i. er wird (von ihnen) als ein Weſen gedacht, dem wir nicht (bloſs) durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern (weit mehr noch und ſtatt des ſittlichen Wohlverhaltens) durch Anbetung und Einſchmeichelung zu gefallen hoffen dürfen. Eine Religion nun, die dieſes zur Maxime macht, iſt Idololatrie. Verſteht man nun unter der Gottſeligkeit die Verehrung Gottes durch etwas anderes als Tugend, ſo iſt ſie unmöglich etwas, was die Stelle der Tugend vertreten kann (ein Surrogat derſelben). Beſtehet aber die Gottſeligkeit in der Geſinnung, die Tugend als den Willen Gottes zu betrachten und zu vollbringen, um die feſte Hoffnung zu haben, daſs alle unſere guten Zwecke (deren Inbegriff die Glückſeligkeit der vernünftigen Weſen mit Einſchluſs der unſrigen, un-

ter der Bedingung einer ächten Tugendgesinnung ist,) gelingen werden; so macht sie die Tugend nicht entbehrlich, sondern ist vielmehr die Vollendung derselben (R. 286.)

4. Das Wort **Idololatrie** ist eigentlich griechisch, und heisst so viel, als der Dienst, die Verehrung eines Idols. Ein **Idol** (εἴδωλον) aber heisst ein **Bild**, auch eine selbst gemachte Vorstellung, die man für einen wirklichen Gegenstand hält, also ein **täuschendes Bild**, daher eine **sinnliche Darstellung der Gottheit**, ein **Götzenbild**. Glauben wir nun, Gott durch etwas anderes als Tugend verehren zu können, so machen wir Gott, in unserer Vorstellung desselben, zu einem Idol oder Götzen, da er doch durch die Vernunftidee eines heiligen Welturhebers gedacht werden sollte. Wir verehren alsdann jenes Idol, ein Hirngespinst unserer Imagination, aber nicht den wahren Gott, den Gegenstand eines Vernunftbegriffs, dessen Gültigkeit sich auf die Forderung der Vernunft, unserm moralisch guten Handeln in der sinnlichen Welt einen Endzweck zu setzen, unabweislich gründet, s. auch **Dämonologie**, **Gottseligkeit**, **Glaubenssache** und **Gut, höchstes**. Wird ein solches Bild oder Idol auch für den äussern Sinn dargestellt, so ist es ein Gözzenbild in der **gemeinen** Bedeutung des Worts, und die äusserliche Verehrung desselben durch Opfer, Kniebeugung u. s. w. ist die **gemeine** Idololatrie oder der Götzendienst in dem gewöhnlichen Sinne des Worts, und folglich mit jenem in praktischer Bedeutung ganz einerlei, nur dass bei der gemeinen Idololatrie der Gegenstand der Verehrung (das **Idol**) auch für die äussern Sinne dargestellt, sichtbar, fühlbar u. s. w. ist. Man siehet hieraus den Grund der Gebote: **du sollst keine andern Götter** (Idole) **haben neben mir; du sollst dir kein Bildniss** (äusseres Idol) **machen** u. s. w. nehmlich darum, weil

diese Verehrung alle Moralität untergräbt, und die Idololatrie (sinnliche Verehrung der Gottheit durch Gebräuche) an die Stelle der Gottseligkeit (vernünftige Verehrung der Gottheit durch Tugend) setzt.

Kant Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 440.

Dess. Relig. innerh. der Gr. IV. St. II. Th. §. 3. S. 286

Immanent,

s. Einheimisch.

Immaterialität,

Spiritualität, Uncörperlichkeit, *immaterialitas*, *spiritualitas*, *immaterialité*, *spiritualité*. Die Beschaffenheit der denkenden Natur oder der Seele, dass sie nicht Materie sei. Da die Seele eine Erscheinung im innern Sinn ist, so entsteht daraus nothwendig die Verneinung der Materialität, oder dass sie ausgedehnt sei und einen Raum erfülle, von derselben (C. 403), s. Ich.

2. Allein diese Behauptung, dass die Seele immateriell sei, kann ihren Erbfehler nicht verläugnen, welcher darin bestehet, dass man das denkende Wesen, als ein Ding an sich, oder den übersinnlichen Grund der Gedanken (den Geist des Menschen), zu erkennen meint, während dass man bloss die Erscheinungen im innern Sinn*) er-

*) Den Unterschied zwischen äussern und innern Sinnen macht schon Kunzen. Er sagt in seiner philosophischen Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele,

kennt. Bei der Feuerprobe der Critik löset sich dieser Schein einer Erkenntniss des denkenden Dinges an sich in lauter Dunst auf, und das Ding an sich) transscendentale Substrat), welches die Vernunft sich genöthigt sieht, der Materie, als einer blossen Erscheinung, zum Grunde zu legen (als dasjenige, was in der Materie erscheint), darf sie sich eben so wenig materiell (ausgedehnt und raumerfüllend, welches bloss Eigenschaften der Erscheinung sind, welche den Raum, eine bloss formale Bedingung des menschlichen Anschauungsvermögens, voraussetzen) denken, als das transscendentale Substrat der Erscheinungen des innern Sinnes (den Geist des Menschen), s. Ich. S. übrigens den Artikel: Seele.

Immortalität,

s. Unsterblichkeit.

Königsberg, 1744. S. 61. Die äusserlichen Sinne, so wie die Einbildungskraft, sind nur allein geschickt, die äusserlichen Abdrücke der materiellen Sachen in sich zu fassen; dahingegen immaterielle Dinge in die innern Sinne dringen, und allda Vorwürfe (Gegenstände) des Verstandes und der Vernunft abgeben.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.

M. I.	W.	M. I.	W.
75	382	601	381
76	388	675	105
77	393	676	106
78	415	677	106
147	335	678	107
167	401	679	108
174	151	680	109
176	301	681	109
200	156	682	111
230	177	683	113
231	178	688	371
247	157	689	371
294	217	695	372
325	408	696	373
327	410	697	373
328	412	699	374
329	412	700	374
330	413	701	114
449	337	703	115
450	340	718	116
451	341	719	116
452	342	720	116
453	343	721	117
454	345	722	117
455	346	723	117
456	344	724	118
457	346	726	119
458	349	727	119
459	353	730	120
460	362	732	121
461	367	733	121
540	97	734	122
541	98	735	123
542	97	738	124
543	99	739	124
544	99	740	124
545	100	741	125
550	100	744	126
551	101	745	126
552	102	746	126
553	102	747	127
554	103	748	128
589	104	749	129
590	105	750	129
593	378	751	130
594	400	752	130
595	390	753	131

M. I.	W.
754.	131.
755.	131.
756.	132.
757.	132.
758.	133.
759.	133.
760.	134.
761.	134.
762.	134.
763.	134.
764.	135.
765.	135.
766.	135.
767.	136.
768.	136.
770.	136.
780.	291.
787.	291.
791.	331.
792.	332.
793.	333.
795.	168.
798.	168.
799.	169.
801.	287.
802.	287.
804.	42.
830.	210.
908.	289.
962.	49.
969.	375.
974.	55.
977.	376.
996.	138.
997.	3.

M II.	W.
11.	172.
12.	172.
13.	171.
14.	174.
17.	54.
21.	54.
26.	71.
117.	265.
118.	266.
119.	266.

M. II.	W.
120	61. 267.
121	269.
122	270.
177	302.
186	58.
187	58.
190	45.
206	60.
207	60.
208	61.
235	301.
236	302.
237	315.
246	203.
247	203.
248	203. f.
249	205.
251	206.
252	53.
253	208.
254	203. 210.
255	190.
267	218.
281	258.
289	259.
296	73.
312	190.
313	191.
314	190.
315	190.
316	191.
317	192.
318	193.
319	193.
320	193.
321	194.
322	195.
327	68.
328	69.
330	70.
331	196.
336	26.
337	26.
340	137.
342	138.
345	138.
346	73.

Folgende Fehler ſind zu verbeſſern.

Im zweiten Bande.

Seite 792 Zeile 14 v. o. ſtatt höhſtes l. höchſtes
— 963 — 8 v. o. — Mach l. Macht
— 965 — 10 v. u. — beſondern l. beſondere
— 966 — 19 v. o. — der l. die
— 967 — 13 v. o. — hinter ſoll fehlt das Comma
— 967 — 18 v. o. — Anſatz l. Oberſatz
— 971 — 14 v. o. — Autöritat l. Autorität
— 974 — 4 v. o. — ſö l. ſo.

Im dritten Bande.

Seite 46 Zeile 9 v. o. ſtatt ihrer l. ihrem
— 48 — 6 v. u. hinter Würdigkeit ſtreiche man das Comma weg.
— 78 — 2 v. o. hinter es fehlt ein
— 105 — 19 v. o. ſtatt ausgelöſet l. aufgelöſet
— 165 — 15 v. u. hinter die fehlt philoſophiſchen
— 182 — 11 v. u. ſtatt Rothmanns l. Rathmanns
— 184 — 14 v. o. hinter *herus* fehlt das Zuſchlieſsungszeichen der Parentheſe.

Seite		Zeile			statt	
Seite 249	Zeile	17 v. o.	statt	gahört l. gehört		
— 250	—	12 v. o.	—	N l. K		
— 282	—	11 v. o.	—	137 l. 237		
— 297	—	13 v. o.	—	schönem l. schönen		
— 347	—	9 v. o.	—	463 l. 403		
— 353	—	14 v. u.	—	341 l. 351		
— 360	—	8 v. u.	—	456 l. 356		
— 408	—	15 v. u.	—	375 l. 325.		

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

MITINSPECTOR DER REFORMIRTEN KIRCHEN UND SCHULEN IN DER MAGDEBURGISCHEN INSPECTION UND ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

III. BAND. II. ABTHEIL.

MIT EINEM KUPFER.

JENA UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1801.

Imperativ.

Gebot und Verbot, *imperativus*, *praeceptum*, *imperatif*, *précepte*. Objectives (d. i. nicht in der besondern Beschaffenheit dessen, für welchen es gültig ist, gegründetes) Gesetz der Freiheit. Ein Gesetz der Freiheit, und folglich der Imperativ, unterscheidet sich darin von einem Naturgesetze, dass dieses sagt, was geschieht, dahingegen das Gesetz der Freiheit vorschreibt, was vielleicht nie geschieht (C. 830). In G. 37. unterscheidet Kant noch zwischen Gebot und Imperativ so, dass er zwar unter beiden Ausdrücken objective Gesetze der Freiheit, aber unter Gebot die Vorstellung eines solchen objectiven Princips, sofern es für den Willen (der auch anderer Begehrungen fähig ist) nöthigend ist, selbst, unter Imperativ aber bloss die Formel eines solchen Gebots versteht (M. II, 49.).

2. Ein jedes Ding wirkt nach Gesetzen, ein vernünftiges Wesen aber kann sich die Gesetze vorstellen, nach welchen es wirkt. Solche Gesetze, die man sich vorstellt, wenn man darnach wirkt, heissen Principien. Das Vermögen aber, nach Principien zu wirken, heisst ein Wille. Folglich ist Vernunft, in so fern sie Handlungen nach Vorstellung der Gesetze dieser Handlungen oder nach Principien (Grundsätzen) möglich macht (praktisch ist) und Wille einerlei. Die praktische Vernunft ist

nehmlich jederzeit ein Wille, aber der Wille ist nicht jederzeit praktische Vernunft, indem der Wille eigentlich für sich keinen Bestimmungsgrund hat; sondern sein Bestimmungsgrund liegt entweder im Gesetze der Vernunft, und dann ist er mit praktischer Vernunft einerlei, die nichts anders ist, als das Vermögen, nach dem Gesetze der Vernunft zu wollen, oder in Principien (Maximen, Handlungsregeln), die bloss die Befriedigung sinnlicher Antriebe zum Zweck haben (in welchem Falle der Wille mit pragmatischer Vernunft, d. i. der, die bloss Nutzen zum Zweck hat, oder gar mit einer bloss sinnlichen Anreizen dienenden Vernunft einerlei ist) (K. V.). Ist der Wille an sich völlig der Vernunft gemäss, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln so, dass für dasselbe gar keine Bestimmungsgründe da sind, nach andern, als nach Vernunftprincipien zu handeln, so ist er ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft für gut erkennt (zu wollen, was das Gesetz sagt); ist der Wille an sich nicht völlig der Vernunft gemäss, d. h. wirkt das Vermögen nach Principien zu handeln auch wohl so, dass für dasselbe Bestimmungsgründe da sind, die nicht in der Vernunft liegen, z. B. nach Principien der Sinnlichkeit, so ist der Wille der Vernunft nicht nothwendig folgsam, sondern die Vernunft muss, wenn er folgsam seyn soll, den Willen gegen jene ihr fremden und entgegenstehenden Bestimmungsgründe bestimmen. Eine solche Bestimmung des Willens heisst Nöthigung. Das Gesetz aber, welches den Willen durch Nöthigung bestimmt, heisst ein Gebot, und die Formel, durch welche ein solches Gebot ausgedrückt wird, ein Imperativ (G. 36. M. II, 48. K. XIX.).

3. Alle Imperativen enthalten ein Sollen, z. B. du sollst mäsig seyn, du sollst arbeitsam seyn, du sollst nicht stehlen. Sie zeigen aber dadurch an, dass das Gesetz der Vernunft, welches allein nothwendig und jeden Willen bestimmen sollte, und

darum objectiv heiſst, zu dem Willen des Subjects in dem Verhältniſſe ſteht, daſs dieſer, als der Wille eines beſondern Subjects (Individuums), ſeiner eigenthümlichen Beſchaffenheit nach nicht nothwendig durch das Geſetz beſtimmt wird; welches Verhältniſs, daſs das Geſetz gegen die andern Beſtimmungsgründe des Willens gebietet, man eben die Nöthigung des Willens durch die Vernunft nennt. Die Imperativen drücken aus, daſs etwas zu thun oder zu unterlaſſen gut ſeyn würde, und daſs ſie das einem Willen ſagen, der nicht immer darum etwas will, weil die Vernunft ihm vorſtellt, daſs es zu thun oder zu unterlaſſen gut ſei. Dies kann aus zweierlei Urſachen der Fall ſeyn. Entweder weiſs das handelnde Subject nicht, daſs die Handlung gut iſt. Da nun aber der Imperativ in ſeiner eignen Vernunft liegt, ſo kann es bloſs nicht wiſſen, daſs der gegebene Fall unter dieſen Imperativ gehört. Dann befolgt das Subject aus Unwiſſenheit den Imperativ nicht. Wer da weiſs Gutes zu thun, und thuts nicht, der ſündigt; aber nicht, wer es nicht weiſs. Oder das Subject weiſs es, aber ſeine Maximen oder Handlungsregeln (ſubjectiven Grundſätze) ſind den objectiven Grundſätzen (Principien der praktiſchen Vernunft, d. i. den Geſetzen, nach welchen jedes vernünftige Weſen handeln ſollte) zuwider. So weiſs ein Kind, daſs es Unrecht thut, wenn es etwas thut, was ſeine Eltern verboten haben; aber es hat neben der Maxime, ſeinen Eltern zu gehorchen, auch die, zu thun, was ihm angenehm iſt; und es handelt nun, wenn es ungehorſam iſt, nach der Maxime, die letztere Maxime (der Sinnlichkeit) der erſtern Maxime (der praktiſchen Vernunft) vorzuziehen (G. 40. M. II, 54. P. 56. f.). Gut heiſst hier aber nicht, daſs es angenehm ſei, ſo zu handeln; auch nicht, daſs es pragmatiſch gut oder nützlich (wozu gut) ſei; ſondern daſs es praktiſch gut oder ſittlich gut (an ſich gut) ſei, d. h. bloſs vermittelſt der Vorſtellung der Vernunft, bloſs darum, weil es die

Vernunft durch ihr Gesetz vorschreibt, Zweck des Willens seyn solle (G. 37. f. M II, 50.), s. Angenehm und Gutes.

4. Ein vollkommen guter Wille, wie z. B. der göttliche gedacht werden muss, kann nicht so vorgestellt werden, als werde er auch zu gesetzmässigen Handlungen durch das Gesetz genöthigt, weil er so beschaffen ist, dass er von selbst nichts anders will, als was das Gesetz sagt. Daher gelten für einen göttlichen und überhaupt für einen heiligen, d. i. der gar keine andern Bestimmungsgründe hat, als das Gesetz, weder Gebote noch Verbote, und also keine Imperativen. Das Sollen ist hier am unrechten Ort, weil das Wollen schon von selbst mit dem Gesetze einstimmig ist. Daher sind Imperativen nur Formeln, das Verhältniss objectiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjectiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes vernünftigen Wesens (z. B. des menschlichen Willens) auszudrücken (G. 39 M. II, 51.).

5. Eine Vorschrift oder Maxime kann entweder wozu dienen, oder sie kann an sich gut seyn, das ist, durch die Vernunft zum Zweck des Willens gemacht werden; ohne dass sie selbst weiter einen Zweck hat. Die letztere ist nur ein Imperativ in eigentlicher Bedeutung. Allein die erstere ist doch objectiv für jedes Subject, welches den Zweck hat, wozu sie dienen soll, und in dieser Rücksicht nennt Kant auch solche Vorschriften Imperativen, ob sie es wohl nur in uneigentlicher Bedeutung des Worts sind. Denn sie enthalten eigentlich kein Sollen, sondern geben nur Rath, wie man am besten seinen Zweck erreichen könne, oder wie man am besten etwas bewirken könne. Sie enthalten also eine Nöthigung unter Voraussetzung einer gewissen Bedingung, nehmlich dass man einen gewissen Zweck habe, s. Bedingter Imperativ.

6. Weil nun jedes praktische (den Willen bestimmende) Gesetz eine mögliche Handlung als (wozu, oder an sich) gut und darum für ein Subject, welches durch Vernunft (nicht durch blosse sinnliche Anreize) zum Wollen bestimmt werden kann, als (bedingt, oder unbedingt) nothwendig vorstellt; so sind alle Imperativen Formeln der Bestimmung der Handlung, die nach dem Princip eines in irgend einer Art (nehmlich wozu oder an sich) guten Willens nothwendig ist (G. 39. f.).

7. Noch giebt Kant folgende zwei Erklärungen des Imperativs:

a. er ist eine praktische Regel, an die, als Bedingung, der Wille jedes vernünftigen Wesens nothwendig gebunden ist (G. 87). Eine praktische Regel ist aber die Vorstellung einer Bedingung, nach welcher eine Handlung geschehen kann. An diese Bedingung ist der Wille nothwendig gebunden, heisst, sie sagt aus, dass etwas geschehen soll. Folglich ist diese Erklärung mit der in 1., er sey ein objectives Gesetz der Freiheit (eine allgemeine praktische Regel), welches sagt, was geschehen soll (an das der Wille jedes vernünftigen Wesens nothwendig gebunden ist), einerlei.

b. er ist eine praktische Regel, wodurch die an sich (subjectiv) zufällige Handlung nothwendig gemacht wird (K. XX.). Er unterscheidet sich nehmlich dadurch von einem praktischen Gesetze, dass dieses zwar auch die Nothwendigkeit der Handlung vorstellt, aber ohne Unterschied für jedes Subject, es mag nun dasselbe auch die Handlung an sich selbst (subjectiv) nothwendig finden, wie z. B. ein heiliges Wesen (Gott), oder zufällig, wie ein sinnliches Wesen (der Mensch). Der Imperativ aber stellt die Handlung

bloſs für ein ſinnliches Weſen, für welches die Handlung an ſich zufällig iſt, d. i. wegen eines andern Beſtimmungsgrundes auch wohl nicht geſchehen kann, als nothwendig vor (ſ. 3. u. 4.).

8. Nach dem, was in 5. geſagt worden iſt, giebt es mehrere Arten von Imperativen, welche ich hier in alphabetiſcher Ordnung erklären will. Von einem jeden ſolchen Imperativ iſt die Frage, wie iſt er möglich? Dieſe Frage fordert nicht die Erklärung, wie man ſich die Vollziehung der Handlung denken könne, welche der Imperativ vorſchreibt, ſondern, wie es möglich ſey, daſs ein ſolcher Imperativ unſern Willen beſtimmen oder praktiſch ſeyn könne (G. 44.).

9. Allgemeiner Imperativ der Pflicht, ſ. Imperativ, kategoriſcher.

10. Apodiktiſcher Imperativ (*imperativus apodicticus*), derjenige Imperativ, welcher ſagt, daſs die Handlung zu irgend einer objectiv nothwendigen Abſicht gut ſei (G. 40.). Nun kann es aber keine objectiv nothwendige Abſicht, d. i. ſolche, die Jedermann haben ſollte, geben, als die, das Geſetz (den Imperativ ſelbſt) zu erfüllen; folglich iſt ein apodiktiſcher Imperativ derjenige, welcher gebietet, ſo zu handeln, wie Jedermann handeln ſollte, oder das Geſetz (den Imperativ ſelbſt) zu erfüllen. Dieſer Imperativ iſt alſo, dem Inhalt nach, mit dem kategoriſchen Imperativ einerlei; denn dieſer gebietet ohne alle Abſicht, der apodiktiſche Imperativ aber macht ſich ſelbſt zur objectiv nothwendigen Abſicht, welches identiſch oder einerlei iſt (G. 40.).

11. Aſſertoriſcher Imperativ, derjenige Imperativ, welcher ſagt, daſs die Handlung zu irgend einer wirklichen Abſicht gut ſey (G. 40.), ſ. Geſchicklichkeit, 6. ff.

12. **Bedingter, hypothetischer Imperativ, Imperativ der Geschicklichkeit, Regel der Geschicklichkeit, Vorschrift der Geschicklichkeit** (*imperativus hypotheticus*), derjenige Imperativ, welcher nicht den Willen schlechthin als Willen, sondern nur in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmt (P. 37.). Alle Imperativen gebieten nehmlich entweder hypothetisch (bedingt) oder kategorisch (unbedingt). Ein Imperativ gebietet hypothetisch, wenn er die Handlung blofs unter der Voraussetzung als nothwendig vorstellt, wenn man das will, wozu die Handlung als Mittel dient, z. B. willst du nicht deine Gesundheit schwächen, so lebe mäfsig, ist ein hypothetischer Imperativ, weil hier eine Bedingung, auf griechisch Hypothesis, ist, unter welcher die Handlungsregel (die Maxime oder der Imperativ) zu befolgen allein möglich ist (G. 39. M. II, 52.). Folglich ist der Imperativ bedingt oder hypothetisch, wenn er die Handlung als irgend wozu gut, und nicht als blofs an sich selbst gut, gebietet. Die Handlung ist dann das Mittel zu dem, wozu sie gut ist, oder zu ihrem Zweck. Ein mäfsiges Leben ist allerdings ein Mittel, seine Gesundheit zu erhalten; dazu ist also die Unterlassung einer solchen Befriedigung der Naturtriebe, welche nach und nach die Organe zerstört und die Gesundheit untergräbt, gut. Eben darum ist nun der Imperativ, sey mäfsig, damit du deine Gesundheit nicht zerstörest, sondern erhaltest, ein hypothetischer Imperativ (G. 39. M. II, 53.). Ein solcher Imperativ bestimmt also das vernünftige Wesen zum Handeln, blofs als wirkende Ursache, blofs in Ansehung der Wirkung und Zulänglichkeit zu derselben. Saget Jemanden, dafs er in der Jugend arbeiten und sparen müsse, um im Alter nicht zu darben; so ist das eine richtige und zugleich wichtige praktische Vorschrift des Willens (Imperativ). Man sieht aber leicht, dafs der Wille hier auf etwas anderes verwiesen werde, und dafs

man voraussetzt, dass er es begehre. Dieses Begehren aber muss man ihm, dem Thäter selbst, überlassen, und es stehet dahin, ob er nicht noch andere Hülfsquellen, ausser seinem selbsterworbenen Vermögen, vorhersehe, oder ob er etwa nicht hoffe alt zu werden, oder etwa im Fall der Noth sich denkt schlecht zu behelfen (P. 37.).

Die Absicht aber, wozu die Handlung, welche der Imperativ vorschreibt, gut ist, kann bloss möglich, sie kann aber auch wirklich seyn. Die Absicht ist bloss möglich, wenn ich sie haben kann, oder auch nicht. Es ist möglich, dass Jemand etwas ausrechnen will; die Regel, nach welcher er dieses machen muss, ist also ein Imperativ, der bloss eine Handlung zu einer möglichen Absicht vorschreibt. Gesetzt aber, es gebe gewisse Absichten, die alle Menschen, vermöge ihrer menschlichen Natur, wirklich haben, so fordert der Imperativ, der uns vorschreibt, was zu thun sei, um diese Absicht zu erreichen, Handlungen, welche zu einer wirklichen Absicht gut sind. Ein hypothetischer Imperativ, welcher Handlungen vorschreibt, die zu einer möglichen Absicht gut sind, ist ein problematisch-praktisches Princip, d.i. es kommt auf uns an, ob wir ihm gehorchen wollen, wir haben es nehmlich nur bloss dann nöthig, wenn wir den Zweck wollen, wozu die Handlung, die der Imperativ vorschreibt, gut ist. Wer nichts ausrechnen will, der braucht auch die Regeln nicht zu befolgen, welche vorschreiben, wie man es auszurechnen habe. Ein hypothetischer Imperativ, welcher Handlungen vorschreibt, die zu einer wirklichen Absicht gut sind, ist ein assertorisch-praktisches Princip, d. i. wir gehorchen einem solchen Princip wirklich, weil wir wirklich die Absicht haben, wozu es uns die Handlung als Mittel vorschreibt; denn wer ernstlich die Absicht hat, der will auch das Mittel und wendet es wirklich an (G. 40. M. II, 55.), s. Geschicklichkeit, 3. ff.

Die Möglichkeit des bedingten Imperativs, oder Imperativs der Geschicklichkeit, bedarf keiner Erörterung; es ist nicht nöthig, erst noch zu zeigen, wie eine Vorschrift, welche mir sagt, was ich zu thun habe, um eine gewisse Aufgabe zu lösen, den Willen bestimmen könne, so zu handeln, als die Vorschrift es angiebt, oder die Vorschrift zu befolgen. Denn wer den Zweck will, der will auch die Mittel, diesen Zweck zu erreichen. Er müsste sonst entweder keine Vernunft haben, oder das Mittel müsste zur Erreichung des Zwecks nicht unentbehrlich nothwendig seyn, oder er müsste es nicht in seiner Gewalt haben. Ein solcher Imperativ ist folglich ein analytischer Satz. Ein analytischer Satz ist ein solcher, dessen Prädicat schon im Subject liegt. Er ist aber nur analytisch in Ansehung des Wollens. Wenn ich wirklich etwas will, das nur als Wirkung meiner Handlung möglich ist, welches der Zweck meiner Handlung heisst, so will ich damit auch die Handlung, durch welche der Zweck allein möglich ist. Was ein hypothetischer Imperativ enthalten werde, das kann ich ohne seine Bedingung nicht wissen, denn weiss ich den Zweck nicht, so kann ich auch die Mittel zum Zweck nicht wissen. Denn die Bedingung des hypothetischen Imperativs ist der Zweck dessen, was er gebietet, oder den zu erreichen der hypothetische Imperativ das Mittel vorschreibt. Wenn ich nun nicht den Zweck weiss, den Jemand hat, so kann ich auch nicht das Mittel sagen, wodurch er seinen Zweck erreichen werde, also den hypothetischen Imperativ nicht angeben, welcher eben dieses Mittel vorschreibt (G. 51, M. II, 66.).

Wenn die hypothetischen Imperativen den Willen bestimmen, oder machen sollen, dass man sie befolget, so müssen sie in so fern empirisch, und können dann keine praktischen Gesetze, seyn. Das heisst, alle solche Handlungsregeln haben in so fern ihren Grund in der Erfahrung, als

ich ohne Erfahrung nicht wissen kann, ob ich den Gegenstand (die Hypothesis), welchen wirklich zu machen der Imperativ lehrt, auch wollen werde. Was sich aber auf Erfahrung gründet, kann nicht für den Willen jedes vernünftigen Wesens gelten, oder kein praktisches Gesetz seyn (M. II, 183. P. 38.)

Kant beweiset diese Behauptung sehr einleuchtend also. Wenn ein Gegenstand, z. B. im Alter nicht zu darben, mich veranlassen soll, mir eine solche Regel für meine Handlungen zu machen, z. B. ich will in der Jugend arbeiten und sparen, dass wenn ich nach dieser Regel handle, ich den Gegenstand dadurch erlange, so muss ich doch eine Begierde nach diesem Gegenstande haben. Denn ist es mir indifferent oder gleichgültig, ob ich im Alter darbe oder nicht, oder wäre mir der Gegenstand etwa gar zuwider, wirkte die Vorstellung desselben Unlust in mir, so dass ich ihn verabscheue, so werde ich mir auch keine solche Handlungsregel machen. Soll aber eine Begierde nach dem Gegenstande in mir entstehen, so muss ich mir diesen Gegenstand vorstellen, und diese Vorstellung muss auf mein Begehrungsvermögen wirken, so dass ich dadurch bestimmt werde, den Gegenstand wirklich zu machen, oder ihn zu erlangen. Dieser Einfluss der Vorstellung eines Gegenstandes auf mein Begehrungsvermögen heisst die Lust an demselben. Die Vorstellung, im Alter zu darben, muss so beschaffen seyn, dass Unlust in mir entstehet, wenn ich daran denke, und Lust, wenn ich das Gegentheil mir vorstelle. Dadurch muss die Begierde entstehen, das letztere zu bewirken. Nun kann ich aber nicht eher von einer Lust oder Unlust, welche das Daseyn eines Gegenstandes mir verursacht, etwas wissen, als wenn ich selbst diese Lust oder Unlust einmal gefühlt, oder wahrgenommen habe, dass sie Andere empfanden. Das heisst aber, ich muss sie

aus Erfahrung kennen. Folglich kann ich keine Lust oder Unlust *a priori* kennen, und von keinem Gegenstande *a priori*, d. i. ohne Erfahrung, wissen, ob er Lust oder Unlust machen werde. Soll also eine solche Handlungsregel meinen Willen bestimmen, die auf die Erlangung eines Gegenstandes gerichtet ist, so muss ich Lust an dem Gegenstande durch die Erfahrung haben, folglich die Bestimmung meines Willens durch die Handlungsregel, d. i. diese Regel, als solche, empirisch seyn. Ein solcher Gegenstand heisst die Materie des Begehrungsvermögens, und eine solche Regel ein materiales Princip. Folglich sind alle materialen Principien empirisch und also keine allgemeinen uud nothwendigen Regeln, d. i. praktischen Gesetze (M. II, 184. 185. P. 38. ff.).

Das Uebrige findet man im Artikel Geschicklichkeit, 8. u. Exposition, 23. 27.

13. Categorischer Imperativ, s. Imperativ, kategorischer.

14. Imperativ der Geschicklichkeit, s. Imperativ, bedingter, u. Geschicklichkeit, 3. ff.

15. Imperativ der Pflicht, s. Imperativ, kategorischer.

16. Imperativ der Klugheit, s. Geschicklichkeit, 6. 9. u. Gebot, 3.

17. Imperativ der Sittlichkeit, s. Imperativ, kategorischer.

18. Hypothetischer Imperativ, s. Imperativ, bedingter.

19. Kategorischer Imperativ, allge

meiner Imperativ der Pflicht, Imperativ der Sittlichkeit, moralischer Imperativ, Gebot der Sittlichkeit, praktischer Imperativ, Princip aller Pflichten, unbedingter Imperativ (*imperativus categoricus*), ein Imperativ, welcher so gebietet, daſs er die Handlung, welche er gebietet, ohne alle andere Vorausſezung, ohne alle Beziehung derselben auf einen andern Zweck, als nothwendig vorſtellt; und zwar als objectiv nothwendig, nicht weil ein Grund dazu in dem einzelnen Subject läge, sondern als eine solche Handlung, die für jedes vernünftige Wesen nothwendig iſt (G. 39. M. II, 52.). Wird die Handlung, die der Imperativ gebietet, als an ſich ſelbſt, nicht als wozu anders gut vorgeſtellt, ſo iſt der Imperativ kategoriſch oder ohne alle Bedingung (unbedingt), und das Princip eines an ſich guten Willens (G. 40, M. II, 53.). Der kategoriſche Imperativ erklärt alſo die Handlung, die er gebietet, ohne irgend eine Beziehung derſelben auf eine auſser ihr liegende, durch ſie zu erreichende, Abſicht, die er etwa der Handlung als Bedingung derſelben zum Grunde legte, für gut, und gebietet ſie alſo unmittelbar. Da nun hier die Abſicht wegfällt, ſo iſt es nothwendig, dem Imperativ zu gehorchen, wenn es einen ſolchen giebt, oder er gebietet als ein apodiktiſch-praktiſches Princip (G. 40. M. II, 55.). Er betrifft nicht die Materie (den Inhalt oder Zweck) der Handlung und das, was aus ihr folgt, ſondern die Form (die Geſinnung, aus welcher ſie geſchieht) und das Princip (den Beſtimmungsgrund des Willens), woraus ſie ſelbſt folgt; und das Weſentlich-Gute der Handlung aus dieſem Princip beſteht in der Geſinnung, der Erfolg mag ſeyn, welcher er wolle (G. 43. M. II, 58.).

Wie aber der kategoriſche Imperativ uns zum Wollen, oder zur Befolgung deſſen, was er gebietet, beſtimmen könne, da er gar keinen auſser

ihm liegenden Zweck hat, oder nicht **wozu** gebietet, das zu zeigen hat grofse Schwierigkeiten, und **bedarf einer Erörterung**. Dafs es einen folchen Imperativ **der Sittlichkeit** gebe, kann nicht einmal **durch ein Beifpiel** ausgemacht werden, denn er kann der Handlung nach von dem Imperativ der **Klugheit** nicht unterfchieden werden. Z. B. wenn es heifst: du follft nichts betrüglich, oder mit der Abficht, es nicht zu halten, verfprechen; fo kann dies ein blofser **Rath** (Imperativ der Klugheit) zur Vermeidung irgend eines Uebels feyn. Es foll etwa fo viel heifsen, als, haft du den Zweck, dich nicht um den Credit bei deinen Verfprechungen zu bringen, fo mufst du nicht lügenhaft verfprechen. Soll es aber ein Imperativ der **Sittlichkeit** (Pflichtgebot, moralifch-praktifches Gefetz (R. XXI.)) feyn, der kategorifch oder ohne alle Bedingung gebietet, fo wird kein Zweck dabei gedacht, fondern es heifst blofs: du follft nicht betrüglich verfprechen; es mag uns übrigens in einzelnen Fällen nützlich oder fchädlich, angenehm oder unangenehm feyn. Es ift nun die Frage: **wie ift ein kategorifcher Imperativ möglich?** oder, wie kann ein Gebot unfern Willen beftimmen, von dem ich nicht fagen kann, wer den Zweck will, der will auch die Mittel, weil ein **kategorifcher** Imperativ fich eben dadurch von einem **hypothetifchen** Imperativ unterfcheidet, dafs er ohne einen vorauszufetzenden Zweck gebietet. Man könnte freilich fehr leicht zeigen, dafs ein folcher Imperativ möglich fei, wenn man ein Beifpiel von einer folchen Willensbeftimmung geben könnte; denn dann wäre ein folcher Imperativ wirklich, was aber wirklich ift, das mufs auch möglich feyn, ob man gleich darum noch nicht einfieht, wie er möglich ift, oder worauf feine Möglichkeit beruhet. Nun kann man aber durch kein Beifpiel mit Gewifsheit darthun, dafs fchon Jemandes Wille durch einen folchen Imperativ,

ohne alle andere Triebfedern, alſo bloſs durchs Geſetz beſtimmt worden ſei. Es iſt immer möglich, daſs insgeheim Furcht vor Beſchämung, vielleicht auch dunkele Beſorgniſs anderer Gefahren, Einfluſs auf den Willen haben möge. Wer kann das Nichtſeyn einer Urſache durch Erfahrung beweiſen, da dieſe nichts weiter lehrt, als daſs wir die Urſache nicht wahrnehmen, woraus aber nicht folgt, daſs darum auch keine vorhanden ſei. Auf ſolchen Fall würde aber der ſogenannte moraliſche Imperativ, der als ein ſolcher kategoriſch (unbedingt) erſcheint, in der That nur eine pragmatiſche (Klugheits-) Vorſchrift ſeyn. Das heiſst, dieſer Imperativ würde uns auf unſern Vortheil aufmerkſam machen, und bloſs lehren, dieſen unſern Nutzen in Acht zu nehmen (G. 48. f. M. II, 62.).

Da alſo nicht durch die Erfahrung ausgemacht werden kann, ob es einen ſolchen kategoriſchen Imperativ gebe; ſo muſs die Möglichkeit deſſelben gänzlich *a priori* unterſucht werden. Das iſt, wir müſſen durch bloſse Vernunft unterſuchen, wie ein unbedingt gebietendes Gebot den Willen beſtimmen könne; weil uns die Erfahrung hier nicht zu Hülfe kommt, ſondern uns gänzlich verläſst. So viel iſt indeſſen vorläufig einzuſehen, daſs der kategoriſche Imperativ

a. allein als ein praktiſches Geſetz lautet, d.i. daſs er allein als eine ſolche Regel lautet, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe. Soll es alſo wirklich ein Sitten- oder Moral-Geſetz geben, und iſt die Sittlichkeit nicht ein bloſses Hirngeſpinſt, ſo muſs es auch einen kategoriſchen Imperativ geben, oder ein Gebot, das ohne alle Bedingung gebietet. Die übrigen Imperativen, der der Geſchicklichkeit oder der problematiſche und der der Klugheit oder der aſſertoriſche können Principien

des Willens heiſsen, oder Grundſätze, die man ſich vorſtellen muſs, wenn man ſeine Handlungen darnach einrichten will. Aber ſie können nicht Geſetze heiſsen. Denn Geſetze ſind Principien, die Jedermanns Willen beſtimmen ſollen, oder allgemeine und nothwendige Principien. Dies iſt aber bei den übrigen Imperativen nicht der Fall. Denn bei dieſen iſt eine Abſicht, welche beliebig iſt, oder welche man haben kann und auch nicht. Folglich iſt es nicht nothwendig, nach dieſen Imperativen zu handeln. Wir können auch von einem ſolchen Imperativ oder einer ſolchen Vorſchrift jederzeit loskommen, wenn wir nur die Abſicht aufgeben, zu der er gebietet. Ein kategoriſcher Imperativ oder unbedingtes Gebot aber gebietet, ohne daſs eine Abſicht vorhergehet, und ſtellt es alſo nicht in das Belieben des Willens, das Gebot zu befolgen oder nicht. Folglich giebt es entweder gar keine Moralgeſetze, oder die Formel derſelben iſt ein kategoriſcher Imperativ; denn dieſer drückt allein diejenige Nothwendigkeit aus, die zu einem Geſetze erfordert wird (G. 49. f. M. II, 63.). Es iſt ferner vorläufig einzuſehen, daſs der kategoriſche Imperativ

b. ein ſynthetiſch-praktiſcher Satz *a priori* iſt. D. h. daſs wir das wollen, was er gebietet, das kann nicht in irgend etwas anderm liegen, wovon vorausgeſetzt wird, daſs wir es wollen. Sondern ich verknüpfe, wenn ein ſolcher kategoriſcher Satz meinen Willen beſtimmen ſoll, das Wollen deſſen, was er gebietet, oder die gebotene That, mit meinem Willen, und zwar gänzlich *a priori*, d. i. unabhängig von aller Erfahrung von Nutzen oder Schaden, Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, als nothwendig. Der kategoriſche Imperativ ſoll mich, ohne alle vor ihm hergehende Abſicht, ſelbſt gegen mein Vergnügen und meinen Nutzen, zu ei-

ner Handlung bestimmen, und ich soll es sogar für nothwendig erkennen, ihn zu befolgen, ohne dass ich das Wollen, wie bei dem hypothetischen Imperativ, von einem Zweck ableite. So viel sehe ich ein, ich muss dann über alle Bewegursachen, die von meinem Vergnügen oder Nutzen hergenommen sind, völlig Herr seyn, und meinen Willen dagegen bestimmen können. Aber wie ein solches Gesetz für ein vernünftiges Wesen möglich seyn könne, das ist die Frage; das heisst, es kömmt hier darauf an, zu zeigen: wie ein synthetisch-praktischer Satz möglich sei? Diese Untersuchung hat aber viel Schwierigkeit (G. 50. M. II, 64.).

Jetzt soll nun zuerst untersucht werden: ob nicht der blosse Begriff des kategorischen Imperativs auch die Formel desselben angebe, d. i. ob wir nicht aus dem, was ein kategorischer Imperativ, wie wir bisher untersucht haben, ist, auch den Satz finden können, der allein ein solcher kategorischer Imperativ seyn kann. Sodann wollen wir zweitens die Möglichkeit eines solchen kategorischen Imperativs untersuchen; denn wenn wir gleich wissen, wie ein solches absolutes Gebot lautet, so lässt sich daraus doch noch nicht einsehen, warum es unsern Willen bestimmen solle, oder warum wir darnach handeln oder es befolgen sollen (G. 51. M. II, 65.).

A. Was ein kategorischer Imperativ enthalten werde, das kann ich wissen, ohne eine Bedingung, ohne einen Zweck zu wissen. Denn er heisst ja eben darum kategorischer (unbedingter) Imperativ, weil er ohne alle Bedingung gebietet. Da er nun auf keine Bedingung eingeschränkt ist, so enthält er nichts, als

α. das, was ihn zum Gesetze macht, nehm-

lich die Allgemeinheit, oder dafs er für Jedermann gelte;

β. dafs die Maxime, nach diefem Gefetze zu handeln, nothwendig fey (G. 51. f. M. II, 65.).

Der kategorifche Imperativ ift alfo nur ein einziger, es kann mehrere Sittengefetze geben, aber das, was fie zu Sittengefetzen für finnliche Wefen, oder zu Geboten macht, ift das kategorifch Gebietende, und diefes kann nur in einem einzigen Satze ganz rein enthalten feyn. Diefer Satz heifst:

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannft, dafs fie ein allgemeines Gefetz werde.

Diefer Satz enthält nehmlich:

1. dafs ich bei jeder Handlung nicht etwa die Wahl unter mehrern Maximen habe, fondern nur nach Einer Maxime handele; dies ift die Nothwendigkeit der Maxime, das eine Kennzeichen des Gefetzes. Diefe Nothwendigkeit ergiebt fich aber

2. aus der Allgemeinheit der Maxime. Es mufs nehmlich eine folche Maxime feyn, in der mein Wille mit eingefchloffen feyn kann, dafs fie allgemeines Gefetz werde, d. i. die Allgemeinheit mufs die Maxime beftimmen und die Urfach feyn, dafs ich fie zu meiner Maxime mache (G. 52. M. II, 67.).

Es foll nun gezeigt werden: was diefes Princip aller Pflichten oder diefer Grundfatz, nach welchem man alle Pflichten beftimmen, oder entfcheiden kann, ob etwas Pflicht oder nicht, oder gar der Pflicht zuwider fei, fagen wolle.

Wir lassen es übrigens noch unentschieden, ob nicht überhaupt das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff, ein bloßes Hirngespinst sei, oder ob der Mensch wirklich Pflichten zu erfüllen und aus Pflicht zu handeln habe. Denn dies ist, wie gesagt, das Zweite, was wir untersuchen wollen (G. 52. M. II, 68.).

Natur, im allgemeinsten Verstande des Worts, ist die Allgemeinheit des Gesetzes, nach welchem Wirkungen geschehen. Wenn ich z. B. sage, die Natur der Harze ist, daß sie sich im Wasser nicht auflösen, aber im Feuer verbrennen, so heißt das: die angegebene Wirkung des Wassers und Feuers auf die Harze ist ganz allgemein, ohne alle Ausnahme; oder auch, das Daseyn der Harze, d. i. die Art, wie sie vorhanden sind, ist nach diesen beiden allgemeinen Gesetzen bestimmt. Also könnte, weil von dem allgemeinen Imperativ der Pflicht keine Ausnahme gemacht werden soll, derselbe auch so heißen: handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte, so, daß alles nach dieser Maxime geschehen müßte, und gar nicht anders geschehen könnte. Dies ist der Kanon oder ein Grundsatz der Beurtheilung, nach welchem wir entscheiden können, ob eine Handlungsregel, nicht aber eine einzelne Handlung, welche nach einer solchen Handlungsregel gethan wird, gut sei oder nicht (G. 52. M. II, 69.).

Um den Gebrauch dieses kategorischen Imperativs zu zeigen, sollen nun nach demselben einige Pflichten beurtheilt werden. Damit erhelle, daß er auf alle Arten von Pflichten seine Anwendung finde; wollen wir die Pflichten wie gewöhnlich in vollkommene und unvollkommene, und jede dieser beiden Arten in Pflichten gegen uns selbst und gegen Andere eintheilen (G. 52. M. II, 79.).

I. **Vollkommene** Pflichten find folche, welche **nie** eine Ausnahme verftatten. Ihr Kennzeichen ift daher, dafs die ihnen entgegengefetzten Maximen fich als allgemeines Naturgefetz nicht einmal denken laffen.

1. **Pflicht gegen uns felbft.** Es ift z. B. die Frage, ob der **Selbftmord** erlaubt fei? Um fie zu beantworten bringe man diefe Handlung auf eine Maxime, nach der fie gefchehen foll, oder frage fich, welches die Regel fei, zufolge welcher man fich das Leben nehmen wolle. Gefetzt, man wolle fich das Leben nehmen, weil man glaube, man habe grofse Uebel zu fürchten, und wenig Gutes mehr zu hoffen, fo heifst die Maxime: **wenn das Leben bei feiner längern Frift mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeiten verfpricht, fo mufs man es abkürzen.** Diefe Maxime kann als allgemeines Naturgefetz nicht ohne Widerfpruch gedacht werden. Denn wenn diefes Naturgefetz wäre, fo würden die Uebel des Lebens ftets fo vermittelft der Furcht auf den Menfchen wirken, dafs er fich das Leben nehmen **müfste**. Nun ift es aber die Beftimmung der Furcht, den Menfchen zu Wegfchaffung der Uebel, die feinem Leben drohen, anzutreiben. Folglich widerfpricht diefer Beftimmung der Furcht jene zuerft angeführte als Naturgefetz gedacht, die Furcht kann nicht das Leben befördern und auch zerftören, und wenn diefes dennoch, obwohl zu verfchiedenen Zeiten, der Fall ift, fo rührt diefes daher, dafs die Wirkung der Furcht nicht durch diefelbe allein, und unmittelbar, fondern vermittelft des Willens hervorgebracht wird, dafs die Furcht alfo nicht nach einem Naturgefetze, fondern nach einer Maxime wirkt (G. 53. M. II, 71.).

2. **Pflicht gegen Andere.** Es fragt fich, darf ich Geld borgen mit dem Verfprechen, dafs

ich es zu bestimmter Zeit wiederbezahlen wolle, ob ich wohl weiss, dies werde nicht möglich seyn? Die Maxime laute folglich so: **wenn man in Geldnoth ist, so muss man Geld borgen, und versprechen, man wolle es zu bestimmter Zeit bezahlen, ob man gleich weiss, dies werde niemals geschehen.** Diese Maxime kann als allgemeines Naturgesetz nicht ohne Widerspruch gedacht werden. Denn ein solches Versprechen, was nach einem Naturgesetze nicht gehalten werden könnte, wäre kein Versprechen, und Niemand wird einem solchen Versprechen glauben und darauf Geld borgen. Dass man jetzt auf ein solches lügenhaftes Versprechen zuweilen Geld bekömmt, rührt daher, weil man dem Versprechenden zutraut, er handle nach dem allgemeinen Gesetze: ein Versprechen solle gehalten werden (G. 54. M. II, 72.).

II. **Unvollkommene** Pflichten sind solche, die zuweilen Ausnahmen verstatten. Sie lassen zwar nicht eine Ausnahme von der Maxime zu, denn diese soll man immer haben, sondern nur eine *Einschränkung* der Maxime in der Anwendung auf einzelne Handlungen. So verstattet die Pflicht der Wohlthätigkeit, dass ich nicht alle meine Zeit auf Wohlthun verwende, auch habe ich überdem noch schuldige Pflichten zu erfüllen, welche die Maximen aller unvollkommenen in der Anwendung einschränken. Ihr Kennzeichen ist, dass die ihnen entgegengesetzten Maximen zwar als allgemeine Naturgesetze gedacht werden können, aber es ist unmöglich, sie als solche zu **wollen**.

1. **Pflicht gegen uns selbst.** Es ist die Frage, darf ich bloss meinem Vergnügen leben, ohne mich um die Vervollkommnung meiner Naturanlagen zu bekümmern? Die Maxime laute folglich so: **man muss sich dem Vergnügen**

überlassen und sich mit der Erweiterung und Verbesserung seiner Naturanlagen nicht bemühen. Diese Maxime läfst sich gar wohl als allgemeines Naturgesetz denken, aber es ist unmöglich, sie als solches zu wollen, weil sonst ein Widerspruch in unserm Willen seyn würde. Die Naturanlagen machen, dafs wir allerlei Absichten haben, zu denen diese Anlagen, wenn sie entwickelt und ausgebildet werden, dienlich sind. Wäre nun jene Maxime allgemeines Naturgesetz, so könnten wir unsere Naturanlagen nicht entwickeln, welches unserer Absicht, zu einer andern Zeit, ganz entgegen ist (G. 55. f. M. II, 73.).

2. Pflicht gegen Andere. Wir können eben so, wie bei der vorigen Pflicht, nicht wollen, dafs die Maxime: ich will Andern nichts entziehen, sie auch nicht einmal beneiden, aber auch zu ihrem Wohlbefinden und Beistande in der Noth nichts beitragen, allgemeines Naturgesetz werde. Denn, wenn wir uns in dem Zustande befinden sollten, die Hülfe Anderer nöthig zu haben, würden wir sicherlich nicht wollen, dafs jene Maxime allgemeines Naturgesetz werde (G. 56. M. II, 74.).

Diejenigen Maximen also, welche als allgemeines Naturgesetz nicht einmal gedacht werden können, widerstreiten unnachlafslichen oder vollkommenen Pflichten. Es darf in keinem Fall Jemand sich aus Furcht das Leben nehmen, oder ein betrügliches Versprechen thun; denn die Maximen, nach welchen dieses geschehen würde, lassen sich gar nicht einmal als allgemeines Naturgesetz denken. Diejenigen Maximen aber, welche wir als allgemeines Naturgesetz nicht wollen können, widerstreiten verdienstlichen oder vollkommnenen Pflichten. Ich darf wohl zuweilen mir ein Vergnügen ma-

chen, wenn ich lange genug an der Erweiterung und Verbesserung meiner Naturanlagen gearbeitet habe; ich darf wohl zum Wohlbefinden und Beistande dieses oder jenes Menschen nichts beitragen, weil ich das, was ich habe, etwa gerade jetzt zum nothdürftigen Unterhalt meiner selbst oder zu Bezahlung meiner Schulden brauche. Es kommt also immer darauf an, ob das, was mich bestimmt, jetzt eine andere Maxime zu befolgen, auch eine moralische Maxime, und vielleicht unnachlassliche oder doch dringendere Pflicht ist. Dass aber solche Ausnahmen statt finden können, sieht man eben daraus, weil man die der Pflichtmaxime entgegengesetzte Maxime ohne innern Widerspruch als Naturgesetz denken, aber nicht wollen kann. Bei den unnachlasslichen Pflichten liegt die Unmöglichkeit im Denken der Maxime als allgemeines Naturgesetz, folglich ist auch keine Ausnahme davon möglich; bei der verdienstlichen Pflicht liegt die Unmöglichkeit im Wollen der Maxime als allgemeines Naturgesetz. Bei der letztern soll ich daher nur immer den Willen haben, aber in Ansehung der einzelnen Handlungen ist es möglich, dass es Ausnahmen gebe, wenn eine andere moralische Maxime mich bestimmt (G. 57. M. II, 75.).

So sind also alle Pflichten von jenem kategorischen Grundsatze abhängig, von welcher Art sie auch seyn mögen; dieser Grundsatz bestimmt folglich nicht nur, was Pflicht sei, sondern auch, ob es eine vollkommene oder unvollkommene Pflicht sei. Der Gegenstand der Handlung wird aber freilich durch diesen Grundsatz nicht gegeben. Denn der Selbstmord gründet sich auf Furcht, das betrügliche Versprechen auf Geldnoth, die Vergnügungssucht auf das Gefühl der Lust, die Hartherzigkeit auf die Selbstliebe überhaupt. Folglich wird das Object oder der Gegenstand der Handlung durch die Naturtriebe und die aus ihnen ent-

ſpringenden Bedürfniſſe und Neigungen gegeben; jener Grundſatz aber beſtimmt, welches die moraliſche Maxime ſei, nach welcher wir in Anſehung dieſer Gegenſtände zu handeln verpflichtet ſind, oder wie allein die darauf gerichtete Maxime ſittlich gut ſei. Wir erkennen übrigens die Gültigkeit dieſes kategoriſchen Imperativs wirklich an, denn wir ſuchen ſtets die Maximen, nach welchen wir unſere Neigungen, wenn ſie mit ihm im Widerſtreit ſind, befriedigen, mit demſelben ſo viel als möglich zu vereinigen, und erlauben uns (mit aller Achtung für denſelben) nur einige, wie es uns ſcheint, unerhebliche und uns abgedrungene Ausnahmen (G. 58. f.).

Unter der Vorausſetzung, daſs es Pflichten gebe, iſt alſo nun

α. bewieſen, daſs ſie nur kategoriſch, keinesweges aber durch hypothetiſche Imperativen, ausgedrückt werden *können*;

β. gezeigt, welches ſchon viel iſt, welches der Inhalt des kategoriſchen Imperativs ſey, der das Princip aller Pflicht enthalten müſste.

Noch iſt aber nicht *a priori* bewieſen worden, daſs dergleichen Imperativ wirklich ſtatt finde, daſs es ein unbedingtes praktiſches Geſetz gebe, und daſs es Pflicht ſey, dieſes Geſetz zu befolgen (G. 59. M. II, 77.).

Dieſe Realität des kategoriſchen Imperativs iſt auch nicht etwa aus den beſondern Eigenſchaften der menſchlichen Natur abzuleiten; denn die Pflicht ſoll praktiſch-unbedingte Nothwendigkeit der Handlung ſeyn, und alſo muſs ſie für alle vernünftige Weſen gelten, und allein darum auch für jeden menſchlichen Willen ein Geſetz ſeyn (M. II, 78. G. 59.), ſ. Gebot, 5.

Der kategorische Imperativ kann also nicht aus der Erfahrung entspringen, wie wohl solche Regeln, die wozu dienen sollen. Wir müssen also seine Möglichkeit blos mit unserer Vernunft untersuchen.

Da der kategorische Imperativ nicht wozu gebietet, oder nicht die Mittel zu einem ausser ihm liegenden Zweck angiebt, so enthält er auch nichts, was einen relativen Werth hat oder wozu gut ist. Folglich muss er etwas enthalten, was einen absoluten Werth hat oder an sich gut ist. Giebt es nun etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen solchen absoluten Werth hat, was nicht zu einem andern Zweck dient, sondern Zweck an sich selbst ist, so kann es auch einen kategorischen Imperativ geben, der alsdann dieses, was an sich gut ist, oder was Zweck an sich selbst ist, ausdrücken würde; oder dieses würde der Grund eines solchen Imperativs oder praktischen Gesetzes seyn (G. 64. M. II, 83.).

Wenn es also ein oberstes praktisches Princip, oder einen dem Willen kategorisch gebietenden Imperativ geben soll, so muss er etwas gebieten, was Zweck an sich selbst ist, oder den Gebrauch von etwas, als eines Zwecks an sich selbst, vorschreiben. Denn was Zweck an sich selbst ist, das muss es für Jedermann seyn, weil, dass es Zweck ist, nicht in diesem oder jenem Subject liegt, welches die Natur des relativen Zwecks ist, sondern in dem Gegenstande selbst. Wäre es daher nur für einige Zweck, so wäre es relativer und nicht absoluter Zweck. Entweder also es bestimmt den Willen gar nicht, dann ist es gar nicht Zweck, oder es muss jeden Willen bestimmen können. Ein solcher Gegenstand schickt sich also allein zu einem objectiven Princip des Willens, oder einem solchen Bestimmungsgrund, der für jeden Willen gültig ist, also zu einem

allgemeinen praktischen Gesetze. Nun ist in der Welt alles wozu da, nur die vernünftige Natur ist allein als Zweck an sich selbst da; denn wäre das nicht, so würde überall gar nichts von absolutem Werth angetroffen werden, und es könnte für die Vernunft gar kein oberstes Princip geben. Jeder Mensch stellt sich also, wegen seiner vernünftigen Natur, sein eigenes Daseyn als Zweck an sich selbst vor; und folglich ist sein Daseyn für ihn selbst ein Princip seiner Handlungen. Aber aus eben demselben Vernunftgrunde stellt sich auch ein jedes andere vernünftige Wesen sein Daseyn als Zweck an sich selbst vor (s. Freiheit, 32. ff.). Also ist die vernünftige Natur überhaupt (nicht diese oder jene, denn der Grund liegt nicht darin, dass es meine eigene ist *) ein objectives Princip für den Willen, oder ein solches, das jeden Willen bestimmt, und nicht bloss den Willen dieses oder jenes Subjects. Folglich ist dies ein solches oberstes praktisches Princip, aus welchem alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der kategorische Imperativ kann also auch so ausgedrückt werden: handle so, dass du die vernünftige Natur (in dir selbst und in Andern, d. i. die Menschheit als Subject einer solchen Persönlichkeit) stets als Zweck an sich selbst behandelst (sie folglich nie zum blossen Mittel gebrauchest) (G. 66. M. II, 85.). Die Anwendung dieses Princips auf einzelne Pflichten s. im Artikel: Zweck, und die Exposition noch eines andern Ausdrucks für den kategorischen Imperativ im Artikel: Autonomie, in welchem eine kurze Uebersicht dessen enthalten ist, was hier ausführlicher vorgetragen worden; auch vergleiche man damit die Artikel: Exposition, 22. ff., Maxime und Wille (R. XXV.).

---

*) Das Princip würde sonst auch subjectiv seyn.

Bis hierher ist also gezeigt worden, wie der kategorische Imperativ heissen oder was er enthalten müsse, und wie er auf verschiedene Art ausgedrückt werden könne. Nun muss

B, gezeigt werden, dass der kategorische Imperativ auch wahr und als ein Princip *a priori* schlechterdings nothwendig sei; denn hieraus allein folgt erst, dass Sittlichkeit kein Hirngespinst sei (G. 96.). Wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt dem kategorischen Princip daraus durch blosse Zergliederung des Begriffs der Freiheit. Denn Freiheit ist die Unabhängigkeit einer Causalität oder wirkenden Ursache von fremden sie bestimmenden Ursachen. Diese Unabhängigkeit kann aber nicht Gesetzlosigkeit seyn, denn das gäbe eine Causalität ohne alle sie bestimmende Ursachen, welches ein Unding ist. Folglich ist die Freiheit die Eigenschaft einer Causalität, hier des Willens, sich selbst zu bestimmen oder sich selbst das Gesetz zu geben. Dies ist aber das, was die Formel des kategorischen Imperativs, oder das Princip der Sittlichkeit, ausdrückt: handle nach einer solchen Maxime, die sich selbst zum allgemeinen Gesetze machen kann, (die also nicht durch etwas anderes, sondern allein durch sich selbst, Gesetz ist), s. Autonomie, 4. ff. Also ist ein freier Wille und ein Wille unter dem kategorischen Imperativ oder sittlichen Gesetzen einerlei (G. 98.). Indessen ist der kategorische Imperativ doch synthetisch, d. h. wenn ich auch einen schlechthin guten Willen zergliedere, so findet sich daraus doch noch nicht, dass er dem kategorischen Imperativ gehorche. Der Satz der gezeigt wird, und von dem behauptet wird, er sei synthetisch, heisst eigentlich, für einen schlechthin guten Willen gebietet sein Imperativ kategorisch. Nun ist ein schlechthin guter Wille ein solcher, der nicht wozu, son-

dern an ſich ſelbſt gut iſt, oder keinen relativen, ſondern abſoluten Werth hat. Es fragt ſich: warum gehorcht ein ſolcher Wille gerade einem Gebote, das auch nicht wozu, ſondern unbedingt gebietet? Es muſs alſo noch ein Drittes ſeyn, was dieſe Verbindung zwiſchen dem an ſich guten Willen und dem kategoriſchen Imperativ möglich macht. Dieſes Dritte ſoll nun eben aufgeſucht werden (G. 99.), ſ. Freiheit, 31. ff.

Es fragt ſich nehmlich: warum ſoll ich mich denn dem kategoriſchen Imperativ' unterwerfen und zwar als ein vernünftiges Weſen überhaupt, warum iſt folglich ein jedes vernünftiges Weſen, als ſolches, jenem Imperativ unterworfen? Ich will einräumen, daſs mich kein Intereſſe dazu antreibt, denn da würde der Imperativ nicht kategoriſch, ſondern nur unter der Vorausſetzung (*ſub hypotheſi*), daſs ich dieſes Intereſſe hätte, folglich hypothetiſch gebieten. Aber ich muſs doch an dieſem Imperativ nothwendig ein Intereſſe nehmen, und einſehen, wie das zugehet, denn ſonſt, nähme ich kein ſolches Intereſſe an ihm, würde ich ihm nicht gehorchen. Das Sollen in dem Imperativ würde nehmlich bei dem vernünftigen Weſen eigentlich ein Wollen ſeyn, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hinderniſs praktiſch wäre. Für Weſen aber, die, wie wir, noch durch Naturtriebe afficirt werden, von denen das alſo nicht immer geſchieht, was die Vernunft für ſich allein thun würde, heiſst die Nothwendigkeit der Handlung, die der kategoriſche Imperativ gebietet, nur ein Sollen, und die objective Nothwendigkeit, die im Gebot iſt, iſt nicht auch im Subject, in dem iſt die Befolgung des Gebots vielmehr zufällig (G. 102. f. M. II, 132.).

Es ſcheint alſo, als könnten wir es nicht beweiſen, daſs wir einem ſolchen kategoriſchen Imperativ zu gehorchen haben, und daſs er für

uns Gesetz sey. Wir hätten dann zwar das ächte Princip der Sittlichkeit genauer bestimmt, könnten aber dem, der uns fragte, warum wir gerade der Maxime zu gehorchen haben, welche wir für allgemein gültig oder für Gesetz erkennen, keine genugthuende Antwort geben (M. II, 133. G. 103.). Die Frage bleibt immer: woher verbindet uns das moralische Gesetz? s. Freiheit, 34. ff.

Die Antwort auf diese Frage findet man im Artikel: Freiheit, 34. ff. insonderheit 38—40. s. auch: Intelligenz, 3.

Es erhellet aus dem, was dort gezeigt wird, dass man die Frage: wie ein kategorischer Imperativ möglich sey, so weit beantworten kann,

a. dass man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nehmlich die Idee der Freiheit;

b. dass man die Nothwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann (s. Freiheit, 40.), welches zur Ueberzeugung von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs hinlänglich ist; aber

c. wie diese Voraussetzung selbst möglich ist, das läfst sich durch keine Vernunft jemals einsehen (s. Autonomie, 11. u. Freiheit, 41 u. 45.) (G. 124. M. II, 158.).

Es ist aber kein Tadel für diese Deduction des obersten Princips der Moralität, dass sie ein unbedingtes praktisches Gesetz oder einen kategorischen Imperativ seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann. Dieses ist vielmehr ein Vorwurf, den man der menschlichen Natur überhaupt machen müsste, die bloss

das Bedingte aus seiner Bedingung begreifen kann. Dass diese Deduction aber das moralische Gesetz nicht von einer Bedingung, nehmlich von irgend einem zum Grunde gelegten Interesse, ableiten will, kann ihr nicht verdacht werden; denn dann würde es kein moralisches, d. i. oberstes Gesetz eines freien Willens seyn, sondern eine pathologische, d. i. durch das Gefühl der Lust der Vernunft dictirte Vorschrift eines den Neigungen dienenden Willens. Und so begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des kategorischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit. Mehr aber kann man von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Principien strebt, nicht fordern (G. 128.).

Es muss Anfangs allerdings befremden, an dem obersten Grundsatze der Sittenlehre oder dem kategorischen Imperativ ein so einfaches Gesetz zu finden, wenn man an die grossen und mannigfaltigen Folgen denkt, welche daraus gezogen werden können. So ist jede Maxime der Moral zuwider, die sich nicht, nach der Forderung dieses Imperativs, dazu qualificirt, als allgemeines Gesetz gelten zu können. Auch muss das gebietende Ansehen dieses Gesetzes, ohne dass es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, in Verwunderung setzen. Es lehrt uns nehmlich das Vermögen unsrer Vernunft, durch die blosse Idee, dass sich eine Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes qualificire, die Willkühr zu bestimmen. Und so machen diese praktischen Gesetze (die moralischen) zuerst eine Eigenschaft der Willkühr (der Freiheit) kund, auf die keine speculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung gerathen hätte (R. XLVIII.). Ja, wenn auch die speculative Vernunft darauf gekommen wäre, so hätte sie doch die Möglichkeit jener Eigenschaft

durch nichts darthun können. Gleichwohl thun jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nehmlich die Freiheit, unwidersprechlich dar. Wenn man dies bedenkt, so wird es weniger befremden, diese Gesetze (gleich mathematischen Postulaten) unerweislich und doch apodiktisch zu finden. Auch wird man sich nun nicht verwundern, zugleich ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft so wohl in Ansehung derselben Idee der Freiheit, als auch jeder anderer ihrer Ideen des Uebersinnlichen, im Theoretischen alles schlechterdings vor sich verschlossen finden muss (R. XXV. f.)

Uebrigens da die Verbindlichkeit, welche der kategorische Imperativ aussagt, nicht bloss praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz überhaupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist dieser Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbot-gesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird (P. XXI.).

20. Moralischer Imperativ, s. Imperativ, kategorischer.

21. Pragmatischer Imperativ, Imperativ der Klugheit, Anrathung, s. Geschicklichkeit, 6. 7. 9., Gebot, 3. u. Pragmatisch.

22. Problematischer Imperativ, s. Geschicklichkeit, 5. 6. f. u. Gebot, 3.

23. Technischer Imperativ, Imperativ der Geschicklichkeit, Kunstvorschrift, s. Geschicklichkeit, 3. ff. 7. ff. u. Imperativ, bedingter.

24. Unbedingter Imperativ, s. Imperativ, kategorischer.

25. Man kann sich alle möglichen Imperativen in ihrem Zusammenhange untereinander, und nach ihrer specifischen Verschiedenheit, am besten so vorstellen:

Die Imperativen sind

hypothetische oder Regeln der Geschicklichkeit überhaupt		kategorische praktische Gesetze
problematische; sie sind technisch;	assertorische; sie sind pragmatisch;	apodiktische; sie sind praktisch;
Regeln der Geschicklichkeit oder Kunstvorschriften.	Rathschläge der Klugheit oder Wohlfarthsregeln.	Gebote der Sittlichkeit oder Moralgesetze.

(M. II, 59. G. 43.).

Kant. Critik der rein. Vern. Methodenlehre II. Hauptst. I. Abschn. S. 830.
Dess. Grundleg. zur Met. der S. II. Abschn. S. 36. ff. — III. Abschn. S. 98. ff.
Dess. Crit. der prakt. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 36. ff.
Dess. Met. Auf. der Rechtsl. Einleitung. S. V. f. S. XIX. f.

Incorruptibilität,

s. Unverweslichkeit.

Individuum,

einzelnes Ding, *individuum*, *singulare*, *individu*. Ein Ausdruck, der gebraucht wird, um damit ein solches Ding zu bezeichnen, welches durchgängig bestimmt ist, d. i. alle Bestimmungen hat, welche in einem Dinge zusammen möglich sind. Eine Idee *in individuo* heisst also

ein einzelnes Ding, welches durch die Idee allein nicht nur bestimmbar (denn alsdann ist es nur noch ein Begriff), sondern durchgängig bestimmt ist, und welches Kant daher ein Ideal nennt. Wenn nehmlich einem Dinge von allen möglichen sich einander widersprechenden Prädicaten eins beigelegt werden muss (entweder das bejahende oder verneinende), so ist es durchgängig bestimmt. Es ist nicht bloss dem allgemeinen Dinge (*universale*) entgegengesetzt, ein Ausdruck, welcher bezeichnet, dass das Ding ein blosser Begriff ist, dem von je zwei einander contradictorisch - entgegengesetzten Prädicaten nur eins zukommen kann, welches folglich alle die Bestimmungen haben kann, die dadurch ihm beigelegt werden können, dass ein Prädicat mit seinem contradictorischen Gegentheil verglichen wird. Sondern es unterscheidet sich auch dadurch von einem Dinge *in concreto*, dass es ein solches ist, deren es nicht mehrere giebt. Ein Baum ist ein Begriff, und von allen Prädicaten die sich einander contradictorisch entgegengesetzt sind, kann ihm nach dem Satze des Widerspruchs eins zukommen. Ein Baum, der wirklich in der Natur vorhanden ist, ist ein Baum *in concreto*. Solcher Bäume giebt es indessen mehrere, in so fern sie bloss den Begriff *in concreto*, oder in der Wirklichkeit, darstellen. Aber jeder Baum als Individuum ist nur einmal vorhanden, und einem solchen kömmt, wenn ich mir alle Prädicate (Accidenzen) als den Inbegriff der gesammten Möglichkeit vorstelle, jedes dieser Prädicate selbst zu oder nicht, wodurch es also nicht, wie ein Begriff, bestimmbar, sondern wirklich bestimmt ist. So sind die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit, der Weise des Stoikers, Gott, Ideale oder Ideen *in individuo*, oder können nur als einzelne Dinge, deren es nicht mehrere giebt, gedacht werden (C. 596.)

Inneres.

internum, *interieur*. Durch dieses Wort drückt man den Begriff aus, welcher die Reflexion der Urtheilskraft möglich macht, dass das Ding nicht in Beziehung (Relation) auf irgend etwas von ihm Verschiedenes gedacht werden soll. Das Innere eines Dinges wäre also das, was von ihm ohne alle Relation (Verhältniss oder Beziehung zu etwas von ihm Verschiedenen) kann gedacht werden. Im Felde der Erscheinungen (in der Natur) giebt es aber, in diesem Sinne, kein Inneres; denn eine Substanz in der Erscheinung hat nur Verhältnisse zu ihren Bestimmungen, sie ist ein Inbegriff von lauter Relationen. Im Raum ist nehmlich bloss Materie, die wir allein durch ihre Undurchdringlichkeit oder Anziehung, d. i. durch Zurückstossung, wenn andere Materie in den Raum eindringen will, den sie erfüllt, oder dadurch, dass sie andere Materie nach sich zu treibt, kennen, folglich durch ihr Verhältniss zu andrer Materie. Nun haben wir zwar einen **innern** Sinn, und was in demselben sich befindet, scheint doch das Innere zu seyn. Allein hier bezeichnet die Vorstellung des Innern nur, dass das, was als der Zustand unsers Gemüths angeschauet wird, d. i. Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft u. s. w., nicht im Raum ist, sondern durch einen Sinn vorgestellt wird, der ganz unterschieden ist von dem, durch welchen uns räumliche Gegenstände vorgestellt werden (C. 37.). Uebrigens aber haben die Gegenstände des innern Sinnes (die Vorstellungen) ebenfalls keine inneren Bestimmungen, oder solche Prädicate, die ihnen ohne alle Beziehung auf etwas von ihnen Verschiedenes zukämen (C. 331.). Denn alles, was bestimmt werden soll, muss durch etwas bestimmt werden, was erst von demselben getrennt und für sich, und dann erst als Bestimmung des Subjects gedacht wird. Daher hat man

auch ein Urtheil so erklärt, es sey die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ob nun gleich diese Erklärung unbefriedigend ist, weil sie erstlich nicht alle Arten von Urtheilen umfasst, indem es Urtheile giebt, in welchen das Verhältniss zwischen zwei Urtheilen vorgestellt wird, zweitens nicht bestimmt wird, worin das Verhältniss bei dem Urtheil bestehet (C. 140. f. M. I, 156.); so ist sie doch darum nicht unrichtig, weil in der That in jedem Urtheile eine Beziehung (Relation) gegebener Erkenntnisse ausgedrückt wird. Begriffe aber beziehen sich nicht nur als Prädicate zu möglichen Urtheilen auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstande; sondern sind auch nur dadurch Begriffe, dass unter ihnen andere Vorstellungen enthalten sind, vermittelst deren sich der Begriff auf Gegenstände beziehen kann (C. 94.). Die Bilder der Einbildungskraft stellen stets etwas Räumliches vor, und die Gefühle drücken selbst ein Verhältniss aus, nehmlich das des Gegenstandes zum Begehrungsvermögen, ob er begehrt oder verabscheuet werde, und er kann also zwar unmittelbar gefühlt, aber ohne die Vorstellung eines solchen Verhältnisses nicht gedacht werden. Aus diesem allen folgt, dass auch im inneren Sinn nur Beziehung, aber nichts Inneres, nichts dem Gegenstande ohne Beziehung Zukommendes vorgestellt werden kann. Dies kann aber auch nicht anders seyn, es liegt in der Natur unsers Verstandes, der nicht anders, als auf diese Art, durch Beziehungen erkennen kann, welches eben bestimmen oder Prädicate beilegen heisst. Wir können uns daher vom Denken eines Gegenstandes durch das, was ihm ohne Beziehung (innerlich) zukäme, nicht einmal eine Vorstellung machen, denn unser Begriff davon ist bloss negativ, er enthält bloss die Verneinung der Erkenntniss eines Dinges durch Beziehung auf ein anderes. Ein Ding folglich, das

so erkannt würde, müsste unmittelbar, nicht vermittelst andrer Vorstellungen erkannt werden. Unmittelbar erkennen heisst anschauen, da nun aber das sinnliche Anschauen blind ist, wenn es nicht auf Begriffe gebracht und so von dem Verstande gedacht wird; so müsste es also ein anschauender Verstand seyn, der das Innere erkennte, den wir aber nicht haben, und von dem wir uns wieder nur einen negativen Begriff machen oder denken können, was er nicht ist, aber nicht, was er ist. Hieraus folgt, dass das Innere eigentlich das seyn würde, was nicht Erscheinung ist, aber doch zum obersten Erklärungsgrunde der Erscheinungen dienen kann (Pr. 167.). Dieses wird uns aber alle Naturwissenschaft niemals aufdecken, weil diese nur die Wissenschaft von den Erscheinungen ist, oder dem eigentlichen Felde unsrer Erkenntniss, indem uns zu dem Innern der Dinge der Zugang durch die Natur unsers Erkenntnissvermögens gänzlich verschlossen ist. Wir haben also hier zweierlei Bedeutung des Inneren auseinander gesetzt: nach der einen drückt es aus, dass der Gegenstand von dem blossen (reinen) Verstande, ohne alle Beziehung auf etwas von ihm Verschiedenes, gedacht werden soll; nach der andern, dass er nicht als im Raum, sondern bloss in unserm Gemüth befindlich vorgestellt werde. Beide Bedeutungen hat Leibnitz mit einander verwechselt. Er meinte, das Innere der Dinge müsse nicht räumlich seyn, weil im Raum bloss Verhältnisse sind; es müsse aber das Innere der Dinge bloss aus vorstellenden Kräften bestehen, weil der innere Sinn nichts anders als Vorstellungen kennt. Aber das Prädicat innerer vom Sinn gebraucht, drückt eine Verschiedenheit in Beziehung auf den Sinn, und vom Gegenstande, um von ihm die Erkenntniss durch Beziehung zu verneinen, gebraucht, eine Verschiedenheit in Beziehung auf den Verstand aus. Solche Gegenstände nun, die an und

für sich, ohne alle Beziehung, keine Ausdehnung haben (nicht räumlich sind), folglich nicht zusammengesetzt, sondern einfach und bloss vorstellende Kräfte sind, nannte Leibnitz Monaden, und aus ihnen meinte er, müsse auch alle Materie (das Ausgedehnte aus dem nicht Ausgedehnten, das wäre also ungefähr so, wie eine Linie aus Puncten) zusammengesetzt seyn (C. 321. M. I, 364.). Aber es ist nicht zu glauben, dass Leibnitz, ein so grosser Mathematiker! die Cörper aus Monaden (und hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen. Er meinte nicht die Cörperwelt, sondern das, was sie nicht als Erscheinung, sondern an sich seyn möchte, oder ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die bloss in der Idee der Vernunft liegt. Und da ist es allerdings richtig, dass das Ding an sich, da die Ausdehnung und Räumlichkeit, welche bloss zur Erscheinung gehört, und von der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit herrührt, von demselben verneint werden muss, nicht zusammengesetzt, und also das in der Erscheinung Zusammengesetzte, als in der intelligibeln Welt, aus einfachen Substanzen (Monaden) bestehend gedacht werden müsse. Auch scheint er mit Plato dem menschlichen Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles (Verstandes-) Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen. Er meinte aber nicht, dass der Verstand die Sinnenwesen auf diese Art anschauete, denn diese hielt er für Gegenstände einer besondern Art von Anschauung (nehmlich durch Sinne), deren wir allein zum Behuf der für uns allein möglichen Erkenntnisse fähig sind, folglich, so wie Kant, für blosse Erscheinungen in der strengsten Bedeutung des Worts, oder für (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung. Leibnitzens Anhänger haben theils dieses sein System missverstanden, theils das Fehlerhafte in demselben, dass er

inconſequent behauptete, die Sinnlichkeit ſei eine verworrene Vorſtellungsart, gar für ſeinen Hauptbegriff gehalten, und ſo das Syſtem des Meiſters, der als ein groſser Kopf auf dem richtigen Wege war, gänzlich verkannt (E. 121. f.). Im Moraliſchen giebt es ein Inneres, z. B. der innere Werth einer Perſon, d. i. der Werth, der auf den Grundſätzen beruhet, nach welchen ſie denkt und handelt. Aber dieſes Innere iſt auch nicht Erſcheinung, ſondern etwas Intelligibeles, und daher unerkennbar. Je weniger eine gute That durch den Einfluſs der ſinnlichen Gegenſtände auf das Begehrungsvermögen des Thäters hervorgebracht wurde, deſto mehr können wir ſie den guten Grundſätzen deſſelben zuſchreiben, von denen uns aber gänzlich unbekannt iſt, wie ſie unſern Willen beſtimmen können, wie wir ein Intereſſe an der That nehmen können, eben darum, weil ſie keine Natururſachen ſind (G. 2.).

2. Hieraus iſt nun die Bedeutung des Worts: das Aeuſsere, ſchon an ſich klar, ohne daſs es einer weitläuftigen Erörterung bedürfte, denn das Aeuſsere iſt, in beiden Bedeutungen, das Entgegengeſetzte des Innern. Folglich iſt das Aeuſsere der Begriff der Urtheilskraft, durch welchen ihr die Reflexion möglich wird, daſs der zu beurtheilende Gegenſtand in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes beurtheilt oder gedacht, denn beides iſt einerlei, werden ſoll (C. 321.). Der äuſsere Sinn aber heiſst nicht der, durch welchen wir gewiſſe Gegenſtände, bloſs vermittelſt ihrer Beziehung auf einander, uns vorſtellen, denn das geſchieht auch durch den innern Sinn; ſondern diejenige Eigenſchaft des Gemüths, durch welche wir uns Gegenſtände als auſser uns, als nicht bloſs in unſerm Gemüth befindlich, und insgeſammt im Raume, vorſtellen (C. 37.). Die Zeit kann äuſserlich nicht angeſchauet werden, d. i. ſie wird nicht als etwas im Raume, auſser un-

ſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet. Und eben ſo kann wieder der Raum nicht als etwas in uns, in unſerm Gemüth Befindliches, angeſchauet werden, ob er wohl wirklich bloſs etwas in unſerm Gemüth Befindliches iſt, und es auſser unſern Vorſtellungen keinen Raum und keine Cörperwelt (obwohl ein intelligibeles Subſtrat derſelben ſeyn mag) geben kann (C. 37.). Aeuſsere Erfahrungen ſind daher ſolche, die im Raum gemacht werden; äuſsere Erſcheinung iſt eine ſolche, die ſich im Raum befindet; äuſsere Anſchauung eine ſolche, der die Vorſtellung des Raums zum Grunde liegt (C. 38. f.).

3. Endlich giebt es noch eine Eintheilung in das Schlechthin- und Comparativ-Innerliche. Das Schlechthin-Innerliche iſt dasjenige, was wir bis jetzt unter dem Innern dem reinen Verſtande nach verſtanden haben, da es nehmlich ausdrückt, daſs ein Gegenſtand nicht in Beziehung auf etwas von ihm Verſchiedenes gedacht werde. Was der Materie innerlich zukommt, ſuchen wir in allen Theilen des Raumes, den ſie einnimmt, und in allen Wirkungen, die ſie ausübt, und die freilich nur immer Erſcheinungen äuſserer Sinne, alſo bloſs Verhältniſſe, ſeyn können. Wir haben alſo nichts Schlechthin- ſondern lauter Comparativ-Innerliches. Das Comparativ-Innerliche iſt nehmlich das, was einem Dinge zukommt, wenn ich es an und für ſich ſelbſt betrachte. Da ſind freilich alle ſeine Beſtimmungen immer nur durch Beziehung auf etwas Anderes denkbar, aber ich betrachte doch das Ding ſelbſt und nicht ſein Verhältniſs zu andern Dingen. Dies letztere iſt ſein Comparativ-Aeuſserliches. Wenn ich das Comparativ-Innere eines Tiſches betrachte, ſo beſtimme ich ſein Tiſchblatt, ſeine Beine, das Holz, woraus er verfertigt iſt, ſeine Gröſse. Das Comparativ-Aeuſsere deſſelben aber iſt das, was ihm zukommt,

wenn ich ihn mit etwas anderm vergleiche, oder ſeine Lage betrachte, z. B. ob er gröſser oder kleiner iſt, als ein anderer Tiſch, wo er ſteht, wie er gefällt u. ſ. w. Das Schlechthin-Aeuſsere iſt, was durchaus nur durch Beziehung zu etwas Anderm erkannt wird. Das Comparativ-Innere iſt daher eben ſo wie das Comparativ-Aeuſsere auch ſchlechthin äuſserlich, nur betrifft das erſtere das Ding ſelbſt, das andere ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen, obwohl das Ding ſelbſt, geſetzt es ſei auch in dem innern Sinne, immer nur durch Verhältniſſe erkennbar iſt. Das ſchlechthin, dem reinen Verſtande nach, Innerliche der Materie iſt auch eine bloſse Grille. Denn die Materie iſt gar kein Gegenſtand für den reinen Verſtand. Wollen wir aber das transſcendentale Object erkennen, welches der Grund der Erſcheinung ſeyn mag, die wir Materie nennen, ſo iſt dieſes ein bloſses Etwas, wovon wir nicht einmal verſtehen würden, was es ſei, wenn es uns auch Jemand ſagen könnte. Denn wir können nur ſolche Worte verſtehen, denen etwas in unſerer Anſchauung correſpondirt. Wenn die Klage, wir ſehen das Innere der Dinge gar nicht ein, ſo viel bedeuten ſoll, als, wir begreifen nicht durch unſern reinen Verſtand, was die Dinge, die uns erſcheinen, an ſich, ohne ſie mit andern zu vergleichen, ſeyn mögen; ſo iſt ſie ganz unbillig und unvernünftig. Denn dieſe Klage will, man ſolle ohne Sinne Dinge erkennen, mithin anſchauen können. Das heiſst aber, wir ſollten ein Erkenntniſsvermögen haben, welches von dem menſchlichen nicht bloſs dem Grade, ſondern auch ſogar der Art nach (ſpecifiſch) gänzlich unterſchieden wäre. Dann müſsten wir aber nicht Menſchen, ſondern Weſen ſeyn, von denen wir ſelbſt nicht einmal angeben können, ob ſie auch möglich ſind, vielweniger noch ob ſie exiſtiren oder wirklich ſind, und wie ſie beſchaffen ſind. Ins Innere (die comparativ-oberſten,

aber doch ſinnlich - erkennbaren Gründe) der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erſcheinungen, und man kann nicht wiſſen, wie weit dieſes mit der Zeit gehen werde. Jene transſcendentalen Fragen aber, die über die Natur (die Erſcheinungen) hinausgehen, würden wir bei allem dem doch niemals beantworten können, wenn uns auch die ganze Natur (der ganze Inbegriff der Erſcheinungen) aufgedeckt wäre. Denn es iſt uns ja nicht einmal gegeben, unſer eigenes Gemüth anders, als mit unſerm innern Sinn anzuſchauen. Und in unſerm Gemüth liegt doch das Geheimniſs des Urſprungs unſerer Sinnlichkeit. Die Beziehung unſrer Sinnlichkeit auf ein Object, und was der transſcendentale Grund dieſer Einheit ſei, die wir Gegenſtand nennen, bleibt durch bloſſe ſinnliche Anſchauung, durch die wir nur Erſcheinungen kennen lernen, ewig unerforſchlich (C. 333. f.)

Innerlich,

ſ. Inneres.

Intellectuell,

ſ. Senſitiv.

Intellectuiren.

ſ. Senſificiren.

Intelligenz,

vernünftiges Weſen, *ens intelligens, intelligence, être intelligent.* Ein Weſen, das im Vernunftgebrauch von ſinnlichen Eindrücken unabhängig iſt (mithin zur

Verstandeswelt gehört) (G. 117.). Z. B. die höchste Intelligenz, oder dasjenige Wesen, von welchem wir glauben, dass es der Welturheber ist, und welches wir selbst nicht anschauen können, weil es kein sinnliches Wesen, keine Erscheinung seyn, nicht zur Sinnenwelt gehören kann, sondern als der Grund des übersinnlichen Substrats aller Erscheinungen, selbst ein Ding an sich seyn, oder zur Verstandes- (nichtsinnlichen) Welt gehören, und im Gebrauch seiner Vernunft zur Erkenntniss nicht, wie wir, von sinnlichen Eindrücken abhängen, sondern die Dinge erkennen muss, wie sie an sich sind, und nicht bloss, wie sie erscheinen (C. 660.).

2. Der Mensch betrachtet sich auch als Intelligenz, wenn er sichs bewusst ist, dass er, unabhängig von sinnlichen Eindrücken, seine Vernunft zum Handeln gebrauchen kann. Er setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge, als die der Sinnenwelt ist, und in ein Verhältniss zu Gründen, die seinen Willen bestimmen, das von ganz anderer Art ist, als das, wenn er durch sinnliche Eindrücke (Lust oder Unlust) bestimmt wird. Er denkt sich als Intelligenz, d. i. als Wesen, welches einen Willen hat, der sich, unabhängig von aller Sinnenlust, sogar gegen dieselbe bestimmen kann, und daher eine Causalität hat, die in der ganzen Natur nicht vorkömmt, nehmlich einen freien Willen; da hingegen alle sinnliche Ursache wieder von einer andern Ursache abhängt. Denn wenn er sich als Phänomen (Erscheinung) in der Sinnenwelt wahrnimmt (welches er wirklich auch ist), so ist seine Causalität, in so fern sie von aussen (durch Gegenstände) bestimmt wird, Naturgesetzen unterworfen. Das ist aber kein Widerspruch. Denn ein Ding, wie der Mensch, kann in der Erscheinung (in so fern es zur Sinnenwelt gehört) gewissen Gesetzen unterworfen seyn, von welchen

eben dasselbe, als Ding oder Wesen an sich selbst (als Intelligenz), unabhängig ist. Dass der Mensch aber auf diese zwiefache Art sich selbst und die Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen sich vorstellen, oder beides aus zwei Standpuncten betrachten müsse, beruht, was das erste, dass er Erscheinung ist, betrifft, auf dem Bewusstseyn, dass er durch Sinne afficirt wird; was das zweite aber betrifft (dass er Intelligenz ist) auf dem Bewusstseyn, dass er unabhängig von sinnlichen Eindrücken handeln kann (G. 108. f. 117. M. II, 140. 151.).

3. Die Causalität solcher Handlungen, die nur mit Hintansetzung aller Begierden und sinnlichen Anreizungen geschehen können, liegt in dem Menschen als einer Intelligenz und in den Gesetzen der Wirkungen und Handlungen einer intelligibelen Welt (d. i. eines Ganzen vernünftiger Wesen, als Dinge an sich selbst), von der der Mensch aber nichts weiter weiss, als dass darin lediglich die Vernunft das Gesetz gebe. Und zwar giebt bloss reine Vernunft das Gesetz in der Verstandeswelt, d. i. die Vernunft, in so fern sie von Sinnlichkeit unabhängig ist, oder sich nicht durch sinnliche Eindrücke zu Handlungsregeln bestimmen lässt. Da nun der Mensch lediglich als Intelligenz das eigentliche Selbst, als Mensch hingegen nur Erscheinung dieses seines Selbsts ist, so gehen ihn die Gesetze seiner Vernunft unmittelbar und kategorisch (unbedingt) an. Wenn also Neigungen und Antriebe, mithin die ganze Natur der Sinnenwelt, ihn anreizen, so kann das den Gesetzen seines Wollens, als einer Intelligenz, keinen Abbruch thun. Die Neigungen und Antriebe verantwortet er nicht, und schreibt sie nicht seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Willen zu. Aber die Nachsicht, die er gegen sie tragen möchte, wenn er ihnen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluss auf seine Maximen

einräumete, die verantwortet er und schreibt sie sich zu (G. 118.).

4. Eine **Intelligenz**, sagt Kant (P. 225.), ist ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist. Wenn nehmlich ein Wesen im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken unabhängig seyn, und dieser Vernunftgebrauch auf Handlungen gehen soll, so kann es nicht durch sinnliche Gegenstände zu seinen Handlungsregeln oder Maximen bestimmt werden. Folglich bleibt nichts übrig, da die Materie des Begehrungsvermögens (der Gegenstand) es nicht zu seinen Handlungen bestimmt, als die Form, die seine Handlungsregel hat, d. h. dass es darum eine Handlung thut, weil es sich die Regel, durch die es sich diese Handlung vorschreibt, als allgemein und nothwendig für jedes vernünftige Wesen denken kann, und nur nach solchen Regeln, welche diese Form haben, oder um dieser Form willen, d. h. nach Gesetzen, weil es Gesetze sind, handeln will. Die Causalität (das Vermögen zu wirken oder zu handeln) eines solchen Wesens nach dieser Vorstellung der Gesetze ist ein **Wille**. Folglich kann man auch sagen, eine **Intelligenz** ist ein Wesen, das einen Willen hat (P. 225.).

Intelligibel,

s. **Sensibel.**

Interesse,

approbatio, *intérêt*. **Die Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens von Principien der Vernunft** (G. 38 *).). Ein Wesen nehmlich, das einen abhängigen Wil-

len hat, d. i. einen solchen, der nicht von selbst jederzeit der Vernunft, sondern auch wohl blossen Naturtrieben, gemäss ist, wird nicht nothwendig von Gründen (Vorschriften) der Vernunft zum Wollen bestimmt, sondern kann von einer solchen Vorschrift dazu bestimmt werden oder nicht, d. i. der Wille ist nur zufällig bestimmbar. Wenn nun ein Vernunftgrund oder eine Handlungsregel dennoch den Willen bestimmt, so muss nothwendig eine Ursache dazu da seyn, welche macht, dass der Wille dadurch bestimmt wird, weil diese Bestimmung nicht nothwendig ist. Diese Ursache macht also, dass die Wirkung, die Willensbestimmung, nothwendig erfolgt, und diese Wirkung jener Ursache, diese Dependenz oder Abhängigkeit der Willensbestimmung, dass sie erfolgen muss, heisst das Interesse. Gottes Willen kann man sich nicht anders als so denken, dass er von selbst jederzeit der Vernunft gemäss ist; also kann bei demselben auch kein Interesse statt finden (P. 141.). Der menschliche Wille ist aber nicht immer der Vernunft gemäss, sondern kann auch die Maxime haben, bloss eine Neigung zu befriedigen. Bei ihm findet also stets ein Interesse statt. Nur kann er ein Interesse woran nehmen, und auch aus Interesse handeln. Beides ist zweierlei. Wir nehmen woran ein Interesse, wenn es nicht der Gegenstand ist, der uns interessirt (oder abhängig macht von der Regel, nach welcher der Gegenstand erlangt oder wirklich gemacht wird), sondern die Handlung. Dieses Interesse ist das praktische, und besteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft an sich selbst. Dann wirke ich selbst ein Interesse oder mache mich selbst abhängig vom Gesetze meiner eigenen Vernunft, welche Abhängigkeit aber die für ein sinnlich-vernünftiges Wesen allein mögliche Freiheit des Willens ist. Wir handeln aus Interesse, wenn es nicht die Handlung ist, die mich interessirt,

sondern der Gegenstand, der dadurch gewirkt oder erlangt wird. Dieses Interesse ist das pathologische, und besteht in der Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft, aber zum Behuf der Neigung. Dann giebt die Vernunft nur die praktische Regel an, aber sie enthält, wie dem Bedürfniss der Neigung abgeholfen werden kann, und dies ist es, was da macht, dass uns die Regel bestimmt. Wir sind von der Regel abhängig, weil wir von der Neigung abhängig sind; und die Regel interessirt uns nicht unmittelbar selbst, also auch nicht bloss die Handlung, die sie vorschreibt, sondern der Gegenstand, auf welchen die Regel gerichtet ist. Der Gegenstand ist mir angenehm, darum befolge ich die Regel; da hingegen das praktische Interesse darin besteht, dass ich mir die Handlung angenehm mache, weil ich die Regel zu befolgen für Pflicht erkenne, oder sie für das Gesetz meines Willens anerkenne (G. 38*). Denn beim Wollen aus Pflicht muss durchaus kein Interesse den Willen bestimmen (G. 71.), s. Autonomie, 6. f.

2. Dieses Interesse ist eigentlich ein Gefühl. Es ist das Gefühl, wodurch die Vernunft praktisch, d. i. eine solche Ursache wird, die den Willen bestimmt. Vernunftlose Geschöpfe fühlen nur sinnliche Antriebe, vernünftige Geschöpfe aber handeln immer nach Regeln oder Maximen, und machen sichs entweder bloss um dieser Antriebe willen zur Regel, sie zu befriedigen, dann handeln sie aus einem (pathologischen oder leidenden) Interesse an einem Gegenstande; oder sie machen sich zur Regel, diese Antriebe zu befriedigen oder nicht, je nachdem es mit dem Gesetze übereinstimmt oder nicht, dann nehmen sie ein (praktisches oder selbstgewirktes) Interesse an der Handlung, weil sie um des Gesetzes willen geschieht. Ein unmittelbares Interesse nimmt die Vernunft nur alsdann an der Handlung, wenn

die Allgemeingültigkeit der Maxime derselben ein genugsamer Bestimmungsgrund des Willens ist. Ein solches Interesse ist allein rein. Wenn die Maxime aber den Willen nur vermittelst eines Gegenstandes des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjects bestimmen kann, so nimmt die Vernunft nur ein mittelbares Interesse an der Handlung. Und, da die Vernunft für sich allein weder Gegenstände des Willens, noch ein besonderes dem Willen zum Grunde liegendes Gefühl ohne Erfahrung ausfindig machen kann, so ist ein solches Interesse, das den Willen vermittelst des Gegenstandes bestimmt, nur empirisch und kein reines Vernunftinteresse. So ist das logische Interesse der Vernunft, oder das Interesse an der Beförderung unserer Einsichten, niemals ein unmittelbares Interesse an der Handlung, sondern an dem Gebrauch, den ich davon zu machen die Absicht habe, oder an der Wissenschaft, deren Studium mir unmittelbar Vergnügen macht; studire ich aber aus Pflicht, so ist es nicht mehr das logische, sondern das moralische Interesse, aus welchem ich handle (G. 122.).

3. Es ist aber unmöglich, ausfindig und begreiflich zu machen, wie der Mensch ein Interesse am moralischen Gesetze nehmen könne. Und gleichwohl nimmt er wirklich ein Interesse an der Befolgung desselben, welches wir das moralische nennen. Die Grundlage dazu oder die Fähigkeit in uns, ein solches Interesse am moralischen Gesetze zu nehmen (oder Achtung fürs moralische Gesetz zu haben), nennen wir das moralische Gefühl (P. 142.). Einige Philosophen haben dasselbe fälschlich für das Richtmaass ausgegeben, nach welchem wir beurtheilen können, was sittlich gut oder böse ist. Allein das Interesse am Moralischen ist vielmehr die subjective Wirkung, die das blosse Gesetz auf den Wil-

len, ohne dass ihn irgend ein anderes Interesse bestimmt, ausübt, und dieses subjectiv hervorgebrachte Interesse, welches rein praktisch und frei ist, sowohl als die Ursache desselben, das Gesetz, verliert sich in den unerforschlichen Tiefen der Vernunft. Sie, die Vernunft allein, ist der Grund des Moralgesetzes als auch des Interesse, welches wir an demselben nehmen, aber eben darum hierin, so wie überall, weil sie keine Naturcausalität ist, die wieder eine andere Causalität voraussetzt, auch für uns unbegreiflich (G. 121. f. P. 144.), s. Freiheit, 41. Das Wohlgefallen am Guten ist also mit Interesse verbunden, s. Gutes, 10.

4. Der Begriff eines Interesse entspringt eigentlich aus dem Begriff einer Triebfeder (*elater animi*), d. i. des subjectiven Bestimmungsgrundes des Willens eines Wesens, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objectiven Gesetze nothwendig gemäss ist (P. 127.). Die Triebfeder des Willens kann in der Vernunft, sie kann aber auch in Naturtrieben liegen; allein das Interesse liegt stets in der Vernunft, und kann folglich bloss einem Wesen, welches Vernunft hat, beigelegt werden. Das Interesse bedeutet daher eine Triebfeder, so fern sie durch Vernunft vorgestellet wird. Denn ist das Interesse auch pathologisch, so wird es doch durch die Regel der Vernunft (die Maxime), für deren Befolgung uns der Gegenstand vermittelst der sinnlichen Triebfeder reizt, vorgestellt; nur bei vernunftlosen Thieren treibt die Triebfeder unmittelbar selbst an, bei vernünftigen, aber sinnlich-bedingten Wesen hingegen wird die Triebfeder immer durch eine Maxime vorgestellt, nach welcher nicht gehandelt werden würde, wenn nicht die Triebfeder dazu in dem Gegenstande selbst und dem Bedürfnisse desselben oder in der Vernunft läge. Eine solche Triebfeder nun heisst das In-

teresse. Liegt die Triebfeder unmittelbar in der Vernunft, so ist das Gesetz selbst die Triebfeder, und ein Wille, der durch sie bestimmt wird, ist ein moralisch-guter Wille. Die Maxime (oder subjective Handlungsregel) beruhet dann auf dem blossen Interesse, das das Subject an der Befolgung des Gesetzes nimmt, welches Gesetz sêlbst von seinem Gebietenden alle Beimischung irgend eines andern Interesse ausschliesst (G. 71.). Diese Triebfeder ist nun das moralische Interesse, ein reines sinnenfreies Interesse der blossen praktischen Vernunft. Liegt die Triebfeder in dem Gegenstande und in dem Bedürfnisse desselben, so ist das Interesse pathologisch oder sinnlich, ein empirisches Interesse der sinnlich-bedingten praktischen Vernunft (P. 141.), s. Achtung.

5. Interesse ist also das Wohlgefallen, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Wir werden daher durch dieses Wohlgefallen, als Triebfeder, die wir uns in einer Handlungsregel vorstellen, bestimmt, den Gegenstand zu begehren oder wirklich zu machen, seine Existenz zu bewirken. Ist der Gegenstand nun sinnlich, so ist das Interesse pathologisch, ist es das blosse Gesetz, so nennen wir ein Interesse an der Befolgung desselben, oder wollen die Befolgung desselben durch uns zur Existenz bringen, und dies ist das praktische Interêsse. Dass sich nicht das mindeste Interesse in ein Geschmacksurtheil mengen müsse, findet man im Artikel: Geschmacksurtheil, 1. b. Aber obgleich ein Urtheil über einen Gegenstand des Wohlgefallens (über das Schöne) sich auf kein Interesse gründet (ganz uninteressirt ist), so kann es doch ein Interesse hervorbringen (interessant seyn, oder ein Wohlgefallen am Daseyn eines solchen Urtheils, oder dass es gefallt wird, erwecken). So sind z. B. alle reinen moralischen Urtheile interessant. Aber die

Geschmacksurtheile begründen an sich auch gar kein Interesse (sie interessiren an sich nicht), sondern nur in der Gesellschaft macht der Geselligkeitstrieb, dass man gefallen will, und da interessiren die Geschmacksurtheile (U. 5. ff.), s. Geschmacksurtheil, 16. u. Geschmack, 13.

Das Wohlgefallen am Angenehmen ist hingegen mit Interesse verbunden, s. Angenehm, 4.

6. Endlich sagt Kant auch (K. III.): das Interesse sei die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu seyn geurtheilt wird. Diese Erklärung stimmt vollkommen mit der in 4 gegebenen überein. Denn die Lust mit dem Begehrungsvermögen verknüpfen, heisst dem Begehrungsvermögen eine Triebfeder geben, und wenn der Verstand, der das Vermögen der Regeln ist, eine allgemeine Regel aufstellt und hiernach diese Verknüpfung für gültig erklärt (entweder für das Subject oder für Jedermann), so wird die Triebfeder durch die Vernunft vorgestellt. Wenn wir die Lust, welche mit dem Begehrungsvermögen verbunden ist (die Triebfeder) praktische Lust nennen, so ist diese praktische Lust, wenn wir sie durch eine Regel, die der Verstand denkt, mit der Begehrung verknüpfen, und sie vor der Bestimmung des Begehrungsvermögens nothwendig vorhergeht (eine Begierde (*cupido*) oder auch eine Neigung (*propensio*), d. i. habituelle Begierde ist) ein Interesse der Neigung (*approbatio a propensione profecta*), d. i. ein pathologisches Interesse. Wenn hingegen die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust (*voluptas intellectualis*), und das Interesse an

dem Gegenstande ein Vernunftinteresse (*approbatio intellectualis*) genannt werden müssen. Denn wäre das Interesse sinnlich und nicht bloss auf reine Vernunftprincipien gegründet, so müsste Empfindung des Gegenstandes der Maxime mit Lust verbunden seyn, und so das Begehrungsvermögen zum Trachten nach demselben bestimmen können. Wo also ein bloss reines Vernunftinteresse angenommen werden muss, da kann ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden. Wir können aber doch einräumen, dass das Begehren aus reinem Vernunftinteresse auch habituell (zur Gewohnheit) werden könne, und dann heisst ein solches Begehren, dem Sprachgebrauch bei pathologischem Begehren nach, Neigung. Nur dass eine solche Neigung nicht die Ursache, sondern die Wirkung, des Vernunftinteresse ist. Diese Neigung kann die sinnenfreie Neigung (*propensio intellectualis*) genannt werden (K. IV.).

7. Man kann auch jedem Vermögen des Gemüths ein Interesse beilegen, d. i. es giebt für dasselbe ein Princip (einen obersten Grund), welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung des Vermögens befördert wird. Nun ist die Vernunft das Vermögen der Principien (sie stellt die obersten Gründe vor), folglich muss sie auch das Interesse aller übrigen Gemüthskräfte bestimmen oder die Bedingung der Anwendung einer solchen Gemüthskraft festsetzen. Das Vernunftinteresse aber setzt für die Vernunft selbst diese Bedingung fest, oder bestimmt sich selbst. Das Interesse des speculativen Gebrauchs der Vernunft besteht in der Erkenntniss des Gegenstandes bis zu den höchsten Principien *a priori*; dies ist das logische Interesse der Vernunft (s. 2.); oder darin, dass mein Verstand das Urtheil fällt, es sei mit der Befriedigung der Wissbegierde Lust verbunden, und folglich müsse die Regel befolgt werden, die

Vernunft dazu anzuwenden, Erkenntniss der Gegenstände bis zu den höchsten Principien *a priori* zu erlangen; darin besteht das Interesse, welches der Gebrauch meiner Vernunft zur Speculation für mich hat. Aus diesem Interesse der Beförderung des speculativen Vernunftvermögens überhaupt folgt nun auch das Interesse für die Beförderung desselben auf diese oder jene Weise, z. B. das Interesse des Umfanges oder der Allgemeinheit in Ansehung der Gattungen, und das Interesse des Inhalts oder der Bestimmtheit in Absicht auf die Mannigfaltigkeit der Arten, welche nichts anders als doppelte und sich einander widerstreitende Interesse der beiden besondern Vermögen der speculativen Vernunft, nehmlich des Witzes und des Scharfsinns (des Unterscheidungsvermögens) ist, s. Gleichartigkeit, 4. ff. Das Interesse des praktischen Gebrauchs der Vernunft besteht in der Bestimmung des Willens, in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks (des höchsten Guts als Endzwecks). Dies ist das praktische oder moralische Interesse der Vernunft (s. 2). Ich soll nehmlich das praktische oder moralische Gesetz in meine Maxime aufnehmen, oder zur Regel machen, nach der ich handeln will, folglich muss ich auch mit der Befolgung dieser Regel eine Lust verknüpfen, die ich jeder Sinnenlust entgegen setze, so dass ich mir die Erreichung meines höchsten Endzwecks (Tugend und Glückseligkeit) von dieser Bestimmung des Willens versprechen kann. Hierin besteht das mir übrigens unbegreifliche selbstgewirkte praktische Interesse meiner Vernunft, oder das Interesse, welches der Gebrauch meiner Vernunft zum moralisch Handeln für mich hat. Aus diesem Interesse des praktischen Vernunftgebrauchs überhaupt, folgt auch das Interesse für jede einzelne Tugend, z. B. das Interesse der Dankbarkeit, der Theilnehmung an Andrer Wohl u. s. w. Uebrigens ist es zur Möglichkeit des Vernunftgebrauchs über-

haupt erforderlich, daſs die Principien und Behauptungen derselben sich einander nicht widersprechen müssen. Das macht aber keinen Theil ihres Interesse aus, sondern ist die Bedingung überhaupt Vernunft zu haben, d. i. das, ohne welches Vernunft zu haben unmöglich ist. Nur die Erweiterung der Vernunft in ihrem Gebrauch, nicht die bloſse Zusammenstimmung derselben mit sich selbst, wird zum Interesse derselben gezählt (P. 215. f. M. II, 332.).

8. Es fragt sich nun, welches Interesse ist das oberste, welchem Interesse gebührt der Vorzug, so daſs ihm (dem alles übrige nachgesetzt werden muſs) das andere untergeordnet ist; dem Interesse der speculativen oder praktischen Vernunft, dem logischen oder praktischen Interesse der Vernunft. Man nennt diesen Vorzug das **Primat**; also welchem Vernunftgebrauch gebühret das Primat? Wir wollen aber jetzt als bewiesen annehmen, aus der Vernunft entspringen *a priori* gewisse Gründe (Vorschriften), den Willen zu bestimmen. Wir wollen ferner annehmen, daſs mit diesen Gründen, den Willen zu bestimmen (Moralgesetzen), gewisse theoretische Behauptungen (daſs der Wille frei, ein Urheber der Welt, und eine Seelenunsterblichkeit ist) unzertrennlich verbunden wären, welche die Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche nicht zu ergrübeln und noch weniger zu beweisen vermag, (ob sie zwar derselben auch nicht widersprechen müssen, weil sonst keine Vernunft möglich seyn würde (s. 7. am **Ende**). Obige Frage ist aber nicht so zu verstehen: welches Interesse muſs dem andern weichen? denn das eine widerstreitet dem andern nicht nothwendig; sondern, muſs das praktische Interesse dem logischen untergeordnet werden, und die Vernunft jene theoretischen Behauptungen, die mit dem praktischen unzertrennlich verbunden sind, darum aufgeben, weil sie in ihrem

speculativen Gebrauche dieselben weder begreifen noch beweisen kann, und diese dem Interesse der speculativen Vernunft Abbruch thun, und dieselbe, durch Wegreissung aller Grenzen der Erkenntniss, allem Unsinn und Wahnsinn der Einbildungskraft preisgeben möchten, oder muss das logische Interesse dem praktischen untergeordnet werden, und die Vernunft jene Sätze, ohne allen andern Beweis und so wenig sie auch davon begreift, annehmen und mit ihren übrigen Begriffen zu vereinigen suchen, weil sie sonst dem praktischen Interesse entsagen müsste? (P. 216. M. II, 333.). Epikur war für das erste, s. Epikureismus. 3.

9. Hätte die Vernunft, in dem Gebrauch derselben den Willen zu bestimmen, bloss das Interesse der Neigung (*approbatio a propensione profecta*), d. h. bloss ein pathologisches und kein praktisches Interesse, welches der Fall wäre, wenn Glückseligkeit das Princip der Moral wäre, und alles Handeln nur auf zeitliche oder ewige, äusserliche oder innerliche Wohlfahrt abzweckte, folglich alle moralische Vorschiften aus der Erfahrung hergenommen und eigentlich nicht praktische Gesetze, sondern nur Klugheitsregeln wären: so hätte auch Epikur vollkommen recht, und die Vernunft hätte in ihrem speculativen Gebrauch allerdings das Primat. Man müsste dann in der That nichts annehmen, was Vernunft nicht begreifen und nicht beweisen könnte, und wir müssten durchaus auf jene theoretischen Behauptungen (von der Freiheit des Willens, dem Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit), die alsdann nichts zum Grunde hätten, Verzicht thun. Denn sonst würden die Neigungen der Vernunft Theosophie, Mysticismus, und jedes Ungeheuer aufdringen; weil nehmlich die Vernunft annehmen müsste, was sie auch nicht begreifen und beweisen könnte, wenn es nur den auf Neigun-

gen (den Bedingungen alles Wohlseyns) gegründeten Vorschriften sich glückselig zu machen gemäss wäre. Dann müsste sie endlich auch Muhammeds Paradies, die schmelzende Vereinigung mit der Gottheit der Schwärmer und Fanatiker u. dergl. annehmen, welches eben so gut wäre, als gar keine Vernunft zu haben. Hat aber die Vernunft, in dem Gebrauch derselben den Willen zu bestimmen, ein praktisches Interesse, welches der Fall ist, wenn der kategorische Imperativ (den man aus blossem Missverständnisse so gern lächerlich machen möchte, und der doch ein Gegenstand der grössten Achtung ist, bei dessen Misshandlung man wohl sagen kann, sie wissen nicht, was sie thun) das Princip der Moral ist, und alles Handeln darauf abzwecken soll, das Gesetz um des Gesetzes willen zu befolgen, folglich die moralischen Vorschriften aus der Vernunft allein entspringen und praktische Gesetze sind; so hat die praktische Vernunft das Primat. Dann muss die Vernunft, in ihrem speculativen Gebrauch, obwohl nicht zu demselben, sondern nur um sie, als wären sie begreiflich und bewiesen, mit allem, was sie begreifen und beweisen kann, zu vergleichen und zu verknüpfen, solche Sätze annehmen, die unabtrennlich (s. Glaubenssache) zum praktischen Interesse gehören. Dies ist ihrem logischen Interesse (der Einschränkung des speculativen Frevels, mehr erforschen und wissen zu wollen, als möglich ist) gar nicht zuwider, weil sie diese Sätze (es ist eine Freiheit des Willens, ein Gott, eine Unsterblichkeit) gar nicht gebrauchen soll, ihre Erkenntniss zu erweitern, sondern bloss, der Moralität Eingang und Nachdruck für das Leben in der Sinnenwelt zu verschaffen, d. h. nicht in speculativer sondern in praktischer Absicht (M. II, 334. P. 217. f.).

10. In der Verbindung also des Gebrauchs der reinen Vernunft in speculativer Absicht mit

dem Gebrauch derselben in praktischer Absicht führt der letztere das Primat; wenn nehmlich diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern nothwendig ist. Das heisst, wenn die Vernunft in praktischer Hinsicht die Annahme eines Satzes nicht entbehren kann, ohne einem Endzweck alles und also auch des moralischen Handelns gänzlich zu entsagen: so muss die Vernunft diese Sätze unter ihre übrigen bewiesenen Vernunftsätze aufnehmen, eben so, als wären sie wirklich *a priori* erwiesen. Denn sonst würde die Vernunft entweder im Widerstreit mit sich selbst seyn, oder nicht das Handeln, sondern das Wissen zu ihrem obersten Endzweck machen. Sie würde im Widerstreit mit sich selbst seyn, weil sie nichts annehmen würde, was sie nicht einsehen und beweisen könnte, und doch, wenn sie vernünftig, das ist nach Zwecken handeln, und ihren Zwecken einen Endzweck setzen will, Sätze annehmen müsste, gleich als wären sie von ihr eingesehen und bewiesen. Die Vernunft kann aber unmöglich das Wissen (die Erkenntniss) zum obersten Endzweck des Gebrauchs ihrer selbst machen, weil alles Interesse zuletzt praktisch ist. Denn selbst das Interesse der Vernunft im Gebrauch ihrer selbst zum Wissen (der speculativen) ist unbedingt, soll nur wozu dienen, und ist also im praktischen Gebrauche allein vollständig; weil allein das Handeln nach Grundsätzen *a priori* unbedingt, nicht weiter wozu, sondern um sein selbst willen, ist (P. 218. f. M. II, 335.).

Man vergleiche mit diesem Artikel die: Achtung und Geschmack, 13. f.

Kant Grundleg. zur Met. der Sitt. II. Abschn. S. 38*)— S. 71. — III. Abschn. S. 121. f.

Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 127. — S. 141. — S. 144. — II. B. II. Hauptst. III. S. 215. ff.

Dess. Crit. der Urtheilskr. I. §. 2. S. 5. ff.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Rechtslehre. Einleit. I. S. III. f.

Involutionstheorie,

ſ. Evolutionstheorie.

Irrendes Gewiſſen,

ſ. Gewiſſen, 9.

K.

Kanon,

canon, canon. Kanon nennt Kant den Inbegriff der Grundsätze *a priori*, oder der aus dem menschlichen Erkenntnissvermögen selbst entspringenden Grundvorschriften, welche bestimmen, wie gewisse Erkenntnissvermögen überhaupt zu gebrauchen sind, wenn ihr Gebrauch richtig, d. i. so seyn soll, dass Erkenntniss der Wahrheit dadurch möglich werde, s. Disciplin. Ein solcher Kanon für den Verstand oder für die Vernunft überhaupt ist z. B. die allgemeine Logik in ihrem analytischen Theile, aber nur der Form nach, denn sie abstrahirt von allem Inhalt. Der analytische Theil der Logik ist nehmlich derjenige, welcher die Regeln des Verstandesgebrauchs überhaupt vorträgt. So ist die transscendentale Analytik der Kanon des reinen Verstandes überhaupt (nehmlich des reinen Verstandes in engerer Bedeutung, als Vermögens der reinen Begriffe und der reinen Urtheilskraft) (C. 170.); denn dieser ist allein wahrer synthetischer Erkenntnisse *a priori* fähig, für die analytische Erkenntniss aber ist die Logik der Kanon, weil die Analysis nur die (logische) Form, nicht aber den Inhalt der Erkenntnisse betrifft (C. 824.).

2. Soll also für ein Erkenntnissvermögen ein Kanon möglich seyn, so muss auch der richtige

Gebrauch eines solchen Erkenntnissvermögens möglich seyn; da nun die reine Vernunft an und für sich keine synthetischen Erkenntnisse von Gegenständen liefern kann, so giebt es auch keinen Kanon für die Vernunft für denjenigen Gebrauch derselben, der bloss auf Erkenntniss abzweckt (denn wenn man durch blosse Vernunft Erkenntniss von Gegenständen erkünsteln will, so entspringt nichts als Schein) (C. 27.). Hieraus folgt, dass wenn es einen Kanon für die Vernunft giebt, dieser nur denjenigen Gebrauch derselben betrifft, welcher auf die Bestimmung des Willens durch Gesetze *a priori* (das Sittengesetz) abzweckt. Und einen solchen Kanon der reinen praktischen Vernunft hat Kant in der Critik der reinen Vernunft (C. 823—859) geliefert. Er handelt in demselben:

A. von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unsrer Vernunft;

B. von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft;

C. vom Meinen, Wissen und Glauben.

3. A. Das ganze Bestreben der Vernunft ist auf die Beantwortung folgender drei Fragen gerichtet, zu welcher doch unser ganzer Schatz von Erfahrungserkenntniss nicht das Mindeste liefert:

a. haben wir einen freien Willen?

b. ist unsere Seele unsterblich?

c. existirt ein Gott?

(M. I, 948—950).

4. Es ist aber der Vernunft an der Beantwortung dieser Fragen nicht darum so viel gelegen,

weil ſie uns etwa zu unſerer Erkenntniſs unentbehrlich wäre. Sie hängen bloſs mit der Willensbeſtimmung zuſammen; denn zur Erkenntniſs können wir von der Beantwortung dieſer Fragen nicht den geringſten Gebrauch machen, und dennoch trachtet die Vernunft ſo ſehr nach dieſer Beantwortung. Aus der Vernunft entſpringen nehmlich Geſetze, welche nicht unter der Vorausſetzung, daſs ich einen gewiſſen in der Erfahrung gegebenen Zweck will, ſondern ſchlechthin gebieten. Der Gebrauch der Vernunft zur Beſtimmung des Willens durch dieſe Geſetze heiſse der praktiſche Gebrauch der Vernunft (im Gegenſatze gegen den ſpeculativen, oder zum Erkennen durch bloſse Vernunft), und dieſer erlaubt folglich einen Kanon. Durch dieſe Geſetze ſchreibt uns die Vernunft einen Zweck vor, dem ſie jeden andern Zweck nachzuſetzen gebietet, und auf dieſe letzte Abſicht unſerer Vernunft gehen auch obige drei Fragen (in 3.), nehmlich was zu thun ſei, wenn

a. der Wille frei;

b. eine zukünftige Welt; und

c ein Gott ſei.

Die erſte Frage fragt, was zu thun ſei, wenn der Wille ſich durchs Geſetz der Vernunft gegen alle Antriebe der Sinnlichkeit beſtimmen könne, und die Möglichkeit dieſer Willensbeſtimmung zeigt die Erfahrung durch die Wirklichkeit. Alſo haben wir es in einem Kanon der praktiſchen Vernunft nur mit den beiden übrigen Fragen zu thun:

a. iſt ein künftigss Leben?

b. iſt ein Gott?

(M. I, 951—953. 956.).

5. B. Alles das, woran der Vernunft irgend gelegen ift, kann man durch folgende drei Fragen ausdrücken:

α. was kann ich wiffen?

β. was foll ich thun?

γ. was darf ich hoffen?

Von einem künftigen Leben und Gott kann man durch blofse Vernunft nichts wiffen; die zweite Frage beantwortet die Critik der praktifchen Vernunft und eine darauf gegründete Sittenlehre; die Antwort auf die dritte Frage ift: es mufs ein künftiges Leben und ein Gott feyn, weil etwas gefchehen foll und gefchieht (das Sittlichgute), welches ohne ein künftiges Leben und einen Gott nicht gefchehen kann und alfo auch nicht gefchehen foll (C. 833. f. M. I, 958—961.).

6. Die Beantwortung der zweiten Frage beruhet nehmlich auf dem Gefetze unfrer Vernunft, das uns oft gegen unfre Neigungen gebietet, folglich Handlungen von uns fordert, welche gefchehen follen, und alfo auch müffen gefchehen können. Handle ich nun fo, fo erreiche ich den mir durch die Vernunft aufgegebenen Zweck, und bin es würdig, auch den mir von meiner finnlichen Natur aufgegebenen Zweck zu erreichen, d. i. glücklich zu feyn (C. 836. f. M. I, 964. 966.).

7. So nothwendig es nun ift, nach dem Gefetze unfrer Vernunft zu handeln, fo nothwendig ift es auch, anzunehmen, dafs Jedermann die Glückfeligkeit in einem feiner Würdigkeit proportionirten Maafse zu hoffen Urfache habe. Die der Sittlichkeit proportionirte Glückfeligkeit kann aber nur unter Vorausfetzung einer höchften Ver-

nunft (eines Gottes) gehofft werden, weil aus bloſser Natur eine ſolche nothwendige Verknüpfung nicht erkannt werden kann. Da uns nun die Sinnenwelt eine ſolche Verknüpfung nicht darbietet, ſo müſſen wir ſie von einer künftigen Welt hoffen. Folglich ſind Gott und ein künftiges Leben zwei von der Sittlichkeit nicht zu trennende Vorausſetzungen. Nur unter einem weiſen Urheber und Regierer in einer intelligibeln Welt macht die Glückſeligkeit mit der Sittlichkeit ein Syſtem aus. Dieſe müſſen wir folglich annehmen, und daher ſieht auch Jedermann die moraliſchen Geſetze als Gebote an. Ohne Gott und eine zukünftige Welt ſind die Geſetze der Sittlichkeit nicht Triebfedern der Ausübung, weil ſie nicht den ganzen Zweck vernünftiger Weſen (ſittlich und glücklich zu werden) erfüllen. Ohne uns Zwecke vorzuſetzen, können wir keinen Gebrauch von unſerm Verſtande machen. Die höchſten Zwecke aber ſind die der Moralität. Dieſen ſollen wir alle Naturzwecke unterordnen, folglich alle Geſetze der Vernunft als Gebote des Urhebers der Natur, d. i. Gottes betrachten (M. I, 967—970. 973. 978. 980).

8. C. Dieſe nothwendige Vorausſetzung des zukünftigen Lebens und Daſeyns Gottes bei dem ſittlichguten Handeln heiſst der Vernunftglaube an Gott und Unſterblichkeit, wobei nur das einzige Bedenkliche iſt, daſs ſich dieſer Vernunftglaube nur bei moraliſchen Geſinnungen finden kann. Nehmen wir folglich einen Menſchen an, der in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig wäre, ſo würden für dieſen die Fragen, welche die Vernunft aufwirft, bloſs ein Gegenſtand der Speculation. Auch ihm wird an der Beantwortung dieſer Fragen noch gelegen ſeyn, denn es iſt kein Menſch bei denſelben frei von allem Intereſſe; das menſchliche Gemüth nimmt

ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Ob also gleich ein Mensch, wegen des Mangels guter Gesinnungen, ein sehr geringes moralisches Interesse haben, das heisst, ihm nicht viel daran liegen möchte, sittlich gut, und so der Glückseligkeit würdig zu werden: so wird ihm doch immer noch so viel von diesem Interesse für das Sittlichgute übrig bleiben, dass es die Wirkung haben wird, ihm ein göttliches Daseyn und eine Zukunft furchtbar zu machen, und das Moralgesetz als Gebot, d. i. verknüpft mit Drohungen für den Uebertreter zu fürchten. Denn dazu wird nichts mehr erfordert, als dass er wenigstens keine Gewissheit vorschützen könne, dass kein solches Wesen und kein künftiges Leben anzutreffen sei, wozu, weil es durch blosse Vernunft, mithin apodiktisch bewiesen werden müsste, er die Unmöglichkeit von beiden darzuthun haben würde, welches gewiss kein vernünftiger Mensch übernehmen kann. Ein solcher (negativer) Glaube (des sittlich bösen Menschen) würde zwar nicht Moralität und gute Gesinnungen bewirken, könnte aber doch den Ausbruch der bösen mächtig zurückhalten. Machet daher nur die Menschen zu sittlich guten Menschen, so werden sie auch an Gott und Unsterblichkeit glauben (C. 857. f. M. I, 998.).

9. Frage. Ist das nun der ganze Aufschluss, den uns die Philosophie über diese beiden wichtigen Fragen giebt? Kann uns denn, wird man fragen, die reine Vernunft weiter keine Aussichten über die Grenzen der Erfahrung hinaus eröffnen? Nur zwei Glaubensartikel giebt sie uns? So viel hätte auch wohl der gemeine Verstand, ohne darüber die Philosophen zu Rathe zu ziehen, und ohne so viele Zurüstungen und Untersuchungen, die der Philosoph anstellt, ausrichten können (C. 858. M. I, 999.).

10. Antwort. Ja, die höchste Philosophie kann nichts weiter, als, was man ohne sie anfangs nicht vorhersehen konnte, entdecken, daſs sie es in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur nicht weiter bringen könne, als die Leitung, welche die Natur auch dem gemeinen Verstande hat angedeihen lassen (M. I, 1000. C. 859.).

Man wird übrigens noch vieles hieher gehörige unter den Artikeln: Behaupten, Concret, Einheimisch, 5. Freiheit, 26. ff. 31. Fürwahrhalten, Gewissen, 7. Ideal, 3. Ideal des höchsten Guts, antreffen.

Kant. Critik der reinen Vern. Einleit. VII. S. 27. — Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. S. 170. — Methodenlehre II. Hauptst. S. 823—859.

Karrikatur,

caricature. Man nennt so, das Charakteristische eines Individuums, wenn dieses Charakteristische übertrieben ist, d. i. wenn es der Normalidee der Zweckmäſsigkeit der Gattung selbst Abbruch thut (U. 59*)).

2. So ist eine Zeichnung, darin das Specifische (nicht zu der Gattung Gehörige) in der Bildung, die einzelne Personen charakterisirt, übertrieben ist, Karrikatur. Nach Sulzer (Allgem. Theorie der schönen Künste, Art. Carricatur) ist dies die ursprüngliche Bedeutung des Worts, die hernach auf jede übertriebene Vorstellung ist ausgedehnt worden. So sagt man von einem übertriebenen Charakter in einem Gedicht, es sei nun Lustspiel, Trauerspiel, Roman, oder Heldengedicht, es sei eine Karrikatur. Die Vorstellung wird dadurch possirlich, oder es wird dadurch etwas possirlich vorgestellt; aber die

Karrikatur ist darum nicht bloſs eine Vorstellung des Posſirlichen, welches ein Gegenstand an sich hat, sondern die Darstellung der posſirlichen Vorstellung, welche der Künstler sich, von einer vielleicht noch so ernsthaften Seite des Gegenstandes, macht.

3. Das Uebertriebene des Charakteristischen des Individuums ist also das Hauptmerkmal der Karrikatur, und es kömmt daher auf den richtigen Begriff dieses Uebertriebenen an. Wir können uns durch unsere Einbildungskraft eine einzelne Anschauung machen, welche das Richtmaaſs ist, wornach wir beurtheilen können, ob eine Darstellung auch nicht so über die Grenzen des Dargestellten hinausgehet, daſs dasselbe in der Natur an keinem Individuum der Gattung zu finden seyn würde; eine solche Anschauung nennt Kant die Normalidee. Diese Normalidee kann also ihrem Begriffe nach nichts Specifisch-Charakteristisches enthalten. Gesetzt aber, die Darstellung des Specifisch-Charakteristischen an einem Individuum wäre so, daſs der Normalidee dadurch Abbruch gethan würde, daſs der Gegenstand, so wie er dargestellt ist, nicht einmal mehr recht zu dem Zwecke taugte, wozu er dienen sollte: so wäre die Darstellung Karrikatur. So ist die Darstellung eines gewissen Staatsministers als ein brennendes Binsenlicht, Karrikatur, denn diese Darstellung des Specifisch-Charakteristischen des Ministers, daſs er in der Nacht der Staatsverwirrung nur wenig Licht geben soll, thut dem Gattungsbegriff des Menschen, der kein Binsenlicht seyn kann, Abbruch. Unter den Neuern hat besonders Hogarth *sich durch solche Karrikaturen hervorgethan.*

4. Kant giebt (A. 279.) noch folgende Erklärung von der Karrikatur: sie ist vorsetzlich übertriebene Zeichnung (Verzerrung)

des Gesichts im Affect, zum Auslachen ersonnen. Er spricht aber hier eigentlich nur von der Karrikatur des Gesichts, indem die Rede davon ist, dass ein durch Hautfarbe oder Pockennarben verunstaltetes und unlieblich gewordenes Gesicht, wenn Gutmüthigkeit und das Wackere aus demselben hervorleuchte, keine Zeichnung in Karrikatur sei. Kant setzt aber noch zwei Merkmale hinzu, von denen das eine den Geist, das andere den Zweck der Karrikatur ausdrückt. Der Geist der Karrikatur ist, wie der aller Darstellungen von Menschen, wenn sie nicht bloss leere Bilder seyn sollen, dass sie den innern Menschen, d. i. die sich in Handlung offenbarende eigenthümliche Sinnesart des Menschen darstellen. Diese offenbart sich aber äusserlich nur im Affect oder in dem heftigen Gefühl, welches sich durch merkliche Veränderungen im menschlichen Cörper, vornehmlich im Gesicht, äussert. Der Zweck der Karrikatur ist aber, den Gegenstand lächerlich zu machen und ihn daher possirlich darzustellen.

Kant. Crit. der Urtheilskr. §. 17. 59.*).

Kategorie,

Prädicament, Stammbegriff des reinen Verstandes, *κατηγορια*, *praedicamentum*, *catégorie*, *prédicament*. Die Einheit, welche der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung durch die Function des Verstandes gegeben wird (C. 104. f.). Kant behauptet, es gebe gewisse Vorstellungen, welche, beim Anschauen durch die Sinne und beim Denken, aus dem Verstande entspringen, und durch welche der Verstand die verschiedenen Vorstellungen (das Mannichfaltige) in einer Anschauung (unmittelbaren Vorstellung eines Gegenstandes durch den Sinn)

verknüpfte, und ſie in dieſer Verknüpfung (Synthesis) unſerm Bewuſstſeyn nicht mehr als verſchiedene Vorſtellungen, ſondern als eine einzige (Einheit) vorſtellte. Er nennt dieſe verknüpfenden Vorſtellungen Einheiten, weil ſie alle Verknüpfung möglich machen, und ſie folglich nicht auch noch als ein Verknüpftes verſchiedener Vorſtellungen gedacht werden können. Die Operation des Verſtandes, wodurch er die verſchiedenen Vorſtellungen in der Anſchauung mit einander verknüpft, um ſie durch die Einheit, die er hinein legt, dem Bewuſstſeyn als eine einzige Vorſtellung zu überliefern, iſt ſelbſt ſehr zuſammengeſetzt, und wenn wir ſie uns daher denken, ſo verknüpft der Verſtand auch die verſchiedenen Vorſtellungen ſeiner Operationen beim Verknüpfen zu einer einzigen Vorſtellung, der Vorſtellung eines Acts des Verſtandes, welche Einheit dieſer Handlung Kant eine Function des Verſtandes nennt. Nun giebt es verſchiedene ſolcher Acte, alſo verſchiedene ſolcher Einheiten der Operationen des Verſtandes, oder wie ſie Kant nennt, verſchiedene Functionen deſſelben, und durch eine jede wird auch eine ſolche Einheit in das Verknüpfte der verſchiedenen Vorſtellungen in der Anſchauung gelegt, die ſodann, als ein Begriff von dieſem Verknüpften des Mannigfaltigen in der Anſchauung eine Kategorie genannt wird. Ein Beiſpiel hierzu findet man unter andern im Artikel Daſeyn, 3. ff., indem der Begriff Daſeyn eben eine ſolche Kategorie iſt.

2. Die Kategorien ſind alſo, wie Braſtberger (Unterſuchungen über Kants Crit. I. der rein. Vern. S. 109.) ganz richtig ſagt, uranfängliche Elemente aller objectiven Erkenntniſs, aber nicht die einzigen, weil die Formen der Anſchauung (Raum und Zeit) auch dazu gehören. Es ſind Begriffe, die ſich aber doch nicht weiter, wie andere Begriffe in Theilvorſtellungen zerlegen laſſen,

und ganz einfach ſind; daher ſie ungefähr eben ſo zu den Begriffen gerechnet werden können, wie die Eins zu den Zahlen. Sie liegen nicht urſprünglich im Verſtande, als wären ſie angebohren, wie Leibnitz ſich von einigen Begriffen vorſtellte, ſondern ſie entſpringen jedesmal bei den Operationen des Verſtandes, als die Functionen deſſelben, aus ihm, und ſind die Einheiten der Verſtandeshandlung, verſchiedene Vorſtellungen unter eine gemeinſchaftliche zu ordnen, ſelbſt. Sie ſind alſo die Bedingungen, unter welchen und durch welche es allein möglich iſt, das Mannigfaltige gegebener Anſchauungen zur Vorſtellung eines Gegenſtandes zu verknüpfen, und überhaupt irgend einen Gegenſtand zu denken. Kant nennt dieſe Kategorien auch wohl reine Verſtandesbegriffe, weil der reine Verſtand ihr Geburtsort iſt, oder ſie gänzlich *a priori* aus demſelben entſpringen, und gebraucht auch wohl dieſe Ausdrücke als gleichbedeutend (C. 102.). Allein eigentlich müſſen dieſe beiden Ausdrücke von einander unterſchieden werden. Alle Kategorien ſind nehmlich reine Verſtandesbegriffe, aber nicht alle reine Verſtandesbegriffe ſind Kategorien. Es giebt nehmlich auch reine Verſtandesbegriffe, welche bloſs von Kategorien können abgeleitet werden, und aus bloſser Verknüpfung derſelben, ohne einen neuen Uract dieſer Verknüpfung entſpringen. So iſt der Begriff der Kraft nichts anders als der Begriff der Cauſalität einer Subſtanz, eine Verknüpfung zweier Begriffe, welche durch die Kategorie der Subſtanzialität möglich wird, indem die Cauſalität als das Accidenz der Subſtanz gedacht wird. Das ſind alſo abgeleitete reine Verſtandesbegriffe, welche von den reinen Verſtandesbegriffen, die Stammbegriffe ſind, unterſchieden werden müſſen, und nur dieſe Stammbegriffe heiſsen eigentlich Kategorien.

Metaphyſiſche Deduction der Kategorien.

3. Die erſte Unterſuchung, welche hierüber anzuſtellen iſt, wäre nun: wie ergeben ſich alle dieſe Kategorien ganz vollſtändig, wie laſſen ſie ſich auf eine Art entdecken, bei der man gewiſs ſeyn kann, daſs man ſie alle habe, daſs keine fehle, und auch keine ſich unter ihre Geſellſchaft miſche, die nicht darunter gehört? Hierzu hat nun Kant einen Leitfaden an den verſchiedenen Arten der Urtheile gefunden. Wenn nehmlich der Verſtand die verſchiedenen Arten der Urtheile (ſ. Function 4. ff.) hervorbringen will, ſo ergeben ſich die Einheiten oder Functionen dieſer Handlungen des Verſtandes. Der Verſtand ſtellt ſich jede dieſer ſeiner, übrigens ſehr zuſammengeſetzten Operationen als einen Act durch eine beſondere Vorſtellung vor, durch welche ſie ſich von den übrigen unterſcheidet. Durch die eine Claſſe dieſer einfachen Vorſtellungen denkt der Verſtand, von welchem Umfange die Beſtimmung des Subjects durch das Prädicat ſei, entweder daſs das Subject als ein einziger Gegenſtand, und nicht als ein Begriff, unter dem mehrere Begriffe von Gegenſtänden, als unter ihm enthalten, gedacht werden können; oder daſs er als ein ſolcher Begriff und zwar wieder für alle Begriffe von Gegenſtänden, deren Merkmal er iſt, oder nur für einige durch das Prädicat zu beſtimmen iſt (ſ. Function, 5. ff.). Durch eine andere Claſſe dieſer Vorſtellungen denkt der Verſtand die Beſtimmung der Beſchaffenheit des Subjects ſelbſt durch das Prädicat, und zwar entweder dadurch, daſs es zu der Sphäre des Begriffs im Prädicat gezählt wird (die Bejahung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daſs es von der Sphäre des Begriffs im Prädicat ausgeſchloſſen wird (die Verneinung des Prädicats vom Subject), oder dadurch, daſs es zu der durch den Begriff im

Prädicat auf irgend eine Art beschränkten Sphäre alles Möglichen gezählt wird (die Beschränkung der Sphäre alles Möglichen für das Subject als eines solchen) (s. Function, 8. ff.), und so bei den übrigen Classen (s. Function, 11. ff.). Diese Begriffe oder Vorstellungen, von denen bei allen Urtheilen aus jeder Classe wenigstens eine vorkommen muss, und da denken nichts anders als urtheilen ist, auch bei allem Denken, und die, als die Einheiten alles Verknüpfens durch urtheilen und denken, das Urtheilen und Denken erst möglich machen, sind nichts anders als die Kategorien. Diese Herleitung der Kategorien aus den verschiedenen Arten der Urtheile nennt Kant die metaphysische Deduction derselben. Sie ist um so auffallender, da man bis auf Kant diese Kategorien aus der Erfahrung herleitete, und doch von ihnen behauptete, sie müssten in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, ja selbst in solchen Erkenntnissen, die nicht aus der Erfahrung entspringen, oder von denen es doch keine Erfahrung giebt; weil man nehmlich keine Erfahrungserkenntniss kennte, in welcher sie nicht vorkämen, welches aber theils nichts dagegen beweiset, dass sich nicht vielleicht doch noch einmal ein Erfahrungserkenntniss werde entdecken lassen, in welchem sie nicht vorkommen, theils auch nichts dagegen, dass vielleicht in der Erkenntniss solcher Gegenstände, von denen es keine Erfahrung geben kann, z. B. Gott, Geist u. s. w., vielleicht auch keine solche Begriffe enthalten seyn mögen.

4. Der Satz, den Kant also behauptet, ist:

Die Stammbegriffe des reinen Verstandes oder die Kategorien entspringen *a priori* aus dem reinen Verstande, denn sie treffen mit den allgemeinen logischen Functionen des Denkens zusammen;

oder ſind eigentlich ſelbſt dieſe Einheiten, welche die verſchiedenen Arten von Urtheilen möglich machen, und durch welche ſich eben dieſe verſchiedenen Arten von Urtheilen unterſcheiden. So vielerlei Functionen der Urtheile es alſo giebt, ſo vielerlei Einheiten der Verknüpfung zu ſolchen Urtheilen muſs es folglich geben. Dieſe Stammbegriffe des reinen Verſtandes, wenn ſie *a priori* ſeyn ſollen, müſſen Allgemeinheit und Nothwendigkeit in ihrem Begriff enthalten. Sie ſind alsdann die Begriffe, die ſtets bei dem Geſchäft des Denkens und Erkennens aus dem Verſtande entſpringen, und durch welche erſt alle Erkenntniſs möglich wird, indem ſie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Sicherheit und Gewiſsheit in unſere Erkenntniſs bringen. Um den obigen Satz gehörig zu verſtehen, muſs man ſich einen Hauptbegriff deutlich machen, der in der kritiſchen Philoſophie eine groſse Rolle ſpielt. Dies iſt der Begriff der Syntheſis. Kant verſteht unter dieſem Wort diejenige Handlung des Verſtandes, oder des Denkens, durch die der Verſtand das Mannigfaltige (die verſchiedenen Vorſtellungen) in der Anſchauung auf gewiſſe Weiſe durchgeht, auffaſst und ſo mit einander verbindet, daſs daraus eine Erkenntniſs wird (M. I, 111. C. 102.).

5. Die Syntheſis (welches Wort griechiſch iſt, und eigentlich Zuſammenſetzung heiſst, und auch durch Verbindung, Verknüpfung ausgedrückt werden kann) iſt dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntniſſen ſammlet und zu einem gewiſſen Inhalt vereinigt, und geht aller Analyſis vorher. Die Analyſis iſt nehmlich die Auflöſung einer Erkenntniſs in ihre Elemente, wodurch die Erkenntniſs deutlich wird, indem ich durch ſie mir bewuſst werde, was alles in meiner Erkenntniſs liegt. Bei der Entſtehung unſrer Erkenntniſs kann nun aber die Ana-

lyſis nicht den Anfang machen. Denn ehe ich etwas analyſiren oder in ſeine Elemente auflöſen kann, muſs erſt etwas Zuſammengeſetztes da ſeyn, was ich auflöſen ſoll. Folglich iſt die Syntheſis eher als die Analyſis, oder die erſtere geht vor der letztern her. Unſere Erkenntniſs entſpringt alſo nicht, wie man es ſich vor Kant vorſtellte, mit der Analyſis, ſondern mit der Syntheſis, und der Verſtand muſs erſt zuſammenſetzen und verknüpfen, ehe er auflöſen und zerlegen kann. Syntheſis, in der allgemeinſten Bedeutung, iſt alſo die Handlung des Verſtandes, verſchiedene Vorſtellungen (das Mannigfaltige) zu einander hinzu zu thun, und dieſe Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen in Einer Erkenntniſs zu begreifen. So iſt jedes Urtheil eine Syntheſis; ich thue nehmlich z. B. in dem Urtheil, alle Cörper ſind zuſammengeſetzt, zu der Claſſe der zuſammengeſetzten Dinge auch die Cörper hinzu, und faſſe alſo dadurch mehrere Vorſtellungen unter der Vorſtellung des Zuſammengeſetzten zuſammen. Dieſe Syntheſis iſt rein, wenn das Mannigfaltige der Anſchauung, das durch ſie zuſammengefaſst wird, *a priori* gegeben iſt. Es kann nehmlich nichts zuſammengefaſst werden oder keine Syntheſis entſtehen, wenn dem Verſtande nicht etwas zum Zuſammenfaſſen gegeben wird. Nun wird dem Verſtande ein Stoff zum Zuſammenfaſſen oder zur Syntheſis gegeben durch die Eindrücke auf unſre Sinne, allein dieſe Syntheſis enthält dann etwas aus der Erfahrung Entſprungenes, und iſt folglich nicht rein, ſondern empiriſch. Aber unſere Sinnlichkeit ſelbſt bietet (ſ. Expoſition, 4. ff.) ein Mannigfaltiges *a priori* zur Syntheſis dar. Raum und Zeit enthalten nehmlich ein Mannigfaltiges der reinen Anſchauung *a priori*, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen, unter welchen unſer Gemüth ſinnliche Eindrücke empfangen kann. Das Mannigfaltige des Raums und der Zeit iſt alſo derjenige Stoff, den unſer

Gemüth selbst dem Verstande zu einer Synthesis darbietet, und wenn der Verstand diesen Stoff, es sei nun zu reinen Anschauungen, wie z. B. in der Geometrie, oder zu Begriffen von diesen Anschauungen, z. B. zu dem von einem Triangel, verbindet, so heisst diese Synthesis rein. Mit der Synthesis eines Mannigfaltigen nun, sie mag empirisch oder *a priori* seyn, fängt die Erkenntniss an. Sobald nehmlich durch die Sinnlichkeit der Stoff zur Erkenntniss gegeben wird, muss ihn der Verstand verknüpfen. In der Folge werden wir sehen, dass dieses Geschäft mit einem sehr dunkeln Bewusstseyn geschieht, und dass daher die Erkenntniss anfänglich noch roh und verworren seyn kann, und also der Analysis bedarf. Allein die Synthesis ist doch das erste, worauf wir Acht zu geben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unsrer Erkenntniss urtheilen wollen (M. I, 112. C. 103.) s. Synthesis.

6. Die reine Synthesis allgemein vorgestellt giebt die Kategorie, und sie beruhet auf dieser synthetischen Einheit *a priori*, als auf ihrem Grunde. Da diese Sache ihrer Natur nach so dunkel ist, so wollen wir sie uns noch durch ein Beispiel erläutern. Gesetzt, wir wollen uns der reinen Vorstellung der Zeit bewusst werden, so giebt uns die reine Sinnlichkeit, d. i. die blosse Fähigkeit, sinnliche Eindrücke zu erhalten, ein Mannigfaltiges, in welchem wir weiter nichts unterscheiden können, als die Art, wie es mit einander verknüpft ist, z. B. dass die Zeit ein Continuum oder eine stetige Grösse ist, d. h. eine solche Grösse, in der, ohne alle Lücken, das Ende des einen Theils immer auch der Anfang des folgenden ist, wie bei einer geraden immer fortlaufenden Linie im Raum. Wir werden uns in der Folge überzeugen, dass diese Verknüpfung vermittelst unserer Einbildungskraft in je-

nes Mannigfaltige hineingebracht wird. Jetzt wollen wir uns nur deutlich machen, worauf die Verknüpfung (Synthesis) überhaupt beruhet, oder wie uns die Vorstellung derselben möglich wird. Wäre die Zeit eine wirkliche Linie, so könnten wir sie messen durch irgend einen Maasstab. Allein die Zeit hat die besondere Beschaffenheit, dass wenn ein Theil derselben entsteht, der andere verschwindet, und so bleibt uns kein anderes Mittel übrig, ihre Theile mit einander zu verknüpfen, als das Zählen. Und hier, dünkt mich, wird es bei der Zeit am allersichtbarsten, dass es der Verstand ist, der Verknüpfung und Einheit hinein bringt, und dadurch die Vorstellung der Zeit erst möglich macht. Denn der Verstand muss durch das Zählen den verflossenen Zeittheil gleichsam fest halten und mit hinüber nehmen zu dem folgenden Zeittheil, diese beiden Zeittheile wieder zu dem folgenden, und so Secunde zu Secunde, Minute zu Minute, Stunde zu Stunde setzen, um sich das Ganze der Zeit vorzustellen, die immer nur in der Grenze zwischen der verflossenen und zukünftigen wirklich gegenwärtige Zeit ist. Diese Verknüpfung des einen Zeittheilchens mit dem andern (eigentlich des Mannigfaltigen oder der verschiedenen Vorstellungen in der Zeit, die erst durch die Verknüpfung des Verstandes Zeit werden) würde uns aber doch zur Vorstellung der Zeit noch nichts helfen, wenn nicht in derselben eine synthetische Einheit *a priori* läge Das heisst, durch dieses Zählen muss ich die einzelnen Zeittheilchen zu einem solchen Ganzen verknüpfen, dass ich sie alle in diese Vorstellung eines Ganzen, einer Einheit, z. B. einer Stunde so vereinige, dass ich nun nicht mehr an die einzelnen Theile denke, woraus das Ganze besteht, wenn ich mir dieses Ganze vorstelle. Die Vorstellung eines solchen Ganzen heisst synthetische Einheit, und ist wohl zu unterscheiden von der Vorstellung der zu einem Gan-

zen verknüpften Theile, in der ich mir das Ganze in seinen Theilen denke, welches die analytische Einheit heisst. Jene synthetische Einheit ist aber zur Vorstellung jedes Gegenstandes, als eines Ganzen, durchaus nothwendig, und sie ist also eine aus dem Verstande selbst entspringende Vorstellung *a priori*, durch die er die Synthesis möglich macht. Diese synthetische Einheit ist nun jederzeit der Grund, nach welchem alle verschiedene Vorstellungen zu einander hinzugethan werden, und der folglich ihnen allen gemeinschaftlich ist. Sie ist der reine Verstandesbegriff, und so ist dieser der Grund, auf welchem die ganze Synthesis beruhet (M. I, 114. C. 104.).

7. Die Kategorie ist also eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt, durch welche (Einheit) der Verstand in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt bringt, und die daher *a priori* auf Objecte geht (C. 105.). Im Artikel Daseyn, 4. findet man diese Erklärung verdeutlicht. Warum aber diese Einheit synthetisch heisst, habe ich bereits gesagt, weiter ausgeführt findet man es im Art. Einheit, 14. wie auch, was das heisst, dass sie *a priori* auf Objecte geht.

8. Dass Aristoteles ein Buch von diesen Kategorien geschrieben hat, findet man im Art. Aristoteles, 4. f. Weil aber Aristoteles die Quelle der Kategorien nicht kannte, so wusste er weder die rechte Anzahl derselben anzugeben, noch sie gehörig von andern Begriffen zu unterscheiden. In den bereits angeführten Stellen dieses Wörterb. im Artikel: Einheit, 14. u. Erfahrungsurtheil siehet man ebenfalls, dass diese Kategorien nichts als die logischen Functionen in den Urtheilen sind. Es entspringen daher auch gerade so

viele Kategorien, welche *a priori* auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es logische Functionen zu urtheilen giebt. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird unter dem Namen derselben nachgewiesen. So viel es also Arten der Urtheile giebt, so viel Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes giebt es, nicht mehr und nicht weniger. Und so ist der Verstand völlig erschöpft, diese Kategorien müssen durchaus die ganze Erkenntniss der Dinge aus blossem Verstande ausmachen. Es ist also das Vermögen des Verstandes durch die vollständige Auffindung dieser Kategorien völlig ausgemessen, sie geben alles an, was von jedem Erfahrungsgegenstande und jedem Gegenstande, der ohne Erfahrung erkannt oder gedacht wird, *a priori* durch den blossen Verstand erkannt werden kann (C. 105. Pr. 120. M. I, 117.).

9. Die transscendentale Tafel aller dieser Kategorien findet man im Art. Erfahrungsurtheil, 11. B. Die Identität jeder einzelnen Kategorie mit einer Function zu urtheilen wird eigentlich unter dem Namen dieser Kategorien nachgewiesen, s. z. B. Daseyn. Um aber doch auch hier ein Beispiel davon zu geben, will ich zeigen, wie die drei Kategorien der Quantität von den Functionen der quantitativen Urtheile abzuleiten sind. Im Art. Function, 5. ff. findet man die Arten der Urtheile ihrer Quantität nach. Es giebt aber in jeder Sprache Wörter, wodurch man anzeigt, welche Quantität das gegebene Urtheil hat, und diese Wörter haben den Namen Quantitätszeichen.

a. Für die einzelnen oder individuellen Urtheile (Function, 7.) sind diese Quantitätszeichen die *nomina propria*, z. B. Cajus, oder die *pronomina demonstrativa*, z. B. dieser,

jener. Cajus ist gelehrt; dieser Mann ist mein Freund.

b. Für die besondern oder particularen Urtheile (Function, 6.) sind im Deutschen die Wörter: etliche, viele, mehrere, einige, manche, diese Quantitätszeichen, z. B. einige Menschen sind gelehrt.

c. Für die allgemeinen bejahenden Urtheile sind im Deutschen die Wörter: alle, jede, für die allgemeinen verneinenden Urtheile die Wörter: keiner, Niemand, solche Quantitätszeichen, z. B. alle Menschen sind sterblich; kein Mensch ist heilig.

Es giebt übrigens auch unbezeichnete Urtheile, worunter diejenigen zu verstehen sind, denen das Zeichen der Quantität fehlt, z. B. der Mensch ist ein Thier; wenn es regnet, so wird es nass. Solche Urtheile gelten für allgemeine; denn das Prädicat kommt dem Begriff im Subject in seinem ganzen Umfange zu, obgleich dieser Umfang hier nicht durch ein besonderes Zeichen angegeben ist. Der Mensch heisst so viel als alle Menschen.

Diejenige Beschaffenheit eines Urtheils nun, dass man eins von diesen dreierlei Quantitätszeichen mit der Vorstellung im Subject verbinden kann, oder noch besser, dass ich die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, die das Bindewörtchen ist ausdrückt, mit dem Quantitätszeichen verbinden kann, z. B.

Cajus, dieser eine ist, gelehrt;

Von den Menschen, sind viele, nicht gelehrt;

Die Menschen, sind alle, sterblich;

diese Beschaffenheit der Urtheile heisst die Quantität derselben. Nun sehen wir aber deutlich, dass im einzelnen Urtheile der Begriff der Einheit, im besondern Urtheile der Begriff der Vielheit, im allgemeinen Urtheile der Begriff der Allheit diejenige Verknüpfung möglich macht, die man die Quantität der Urtheile nennt. Also muss die Anlage zu dieser Verknüpfung und folglich zu den Begriffen: Einheit, Vielheit, Allheit, ohne welche jene Verknüpfung nicht möglich ist, in dem Verstande selbst liegen, und sie können nicht aus der Erfahrung entspringen. Durch sie wird es uns möglich, über die durch die Eindrücke auf die Sinne gegebenen Gegenstände zu urtheilen, und sie zu erkennen; aber sie entspringen nicht durch Abstraction aus der Vorstellung dieser Erfahrungsgegenstände. Sie sind zum Wesen des quantitativen Denkens unentbehrlich, folglich für das Denken nothwendig, also *a priori*. Auch bringen sie Nothwendigkeit in das Urtheil, denn wenn ich sage, die Menschen sind alle sterblich, so behaupte ich, dass jedes denkende Subject nothwendig so urtheilen müsse. Uebrigens lassen sich in diesen Begriffen auch keine Merkmale weiter unterscheiden, sie sind einfach. Solche einfache, aus der Anlage des Verstandes beim Geschaft des Urtheilens hervorgehende Begriffe sind nun die Kategorien oder Stammbegriffe des reinen Verstandes, und wir haben folglich die drei der Quantität:

Einheit, Vielheit, Allheit

gefunden.

Da die Einheit das ist, wodurch die Vielheit und Allheit gemessen wird: so kann man sie auch das Maass nennen; da die Vielheit eigentlich das ist, was da macht, dass ich mehreres Gleichartiges unterscheiden kann; welche Vorstellung auch die Quantität oder Grösse heisst:

so kann man die Vielheit auch die Gröſse nennen, und von ihr hat diese Classe der Kategorien den Namen, weil sie der Hauptbegriff ist. Und da die Allheit eigentlich das ist, was da macht, daſs mir nichts an dem ganzen Umfange oder der Sphäre fehlt, welches die Vorstellung des Ganzen ist: so kann die Allheit auch das Ganze heiſsen. Und so sehen wir, daſs die Begriffe:

Maaſs, Gröſse, Ganzes,

dieselben Kategorien sind (M. I, 118. C. 106.).

10. Die Tafel der Kategorien enthält nun ein vollständiges Verzeichniſs aller der Begriffe, die ursprünglich aus dem Verstande selbst entspringen, und so, wie sie noch mit keinem Erfahrungsbegriffe vermischt sind. Der Verstand enthält also diese Begriffe *a priori* an sich, nicht als wenn sie ihm angebohren wären (s. Angebohren), sondern weil er eine solche Anlage hat, daſs er, so bald er zu seinem Geschäft des Denkens oder Urtheilens wirksam wird, dies Geschäft nur auf die Art treiben kann, daſs immer einer dieser ursprünglichen reinen Begriffe dabei erzeugt wird oder daraus hervorgeht. Will er z. B. das Wasser denken, so denkt er es als ein Ganzes; will er sich die Anschauung Cörper denken, so muſs er sie entweder als einen, oder als viele, oder als alle Cörper denken; will er weiter fortschreiten in seiner Erkenntniſs, so muſs er sich die Realitäten des Wassers oder des Cörpers denken, d. i. die Beschaffenheiten, die ihm zukommen, z. B. die Flüssigkeit des Wassers, die Undurchdringlichkeit des Cörpers. Betrachte ich nun den Verstand bloſs in der Rücksicht, daſs er ein solches Vermögen ist, ursprünglich, obwohl bei Gelegenheit der sinnlichen Eindrücke, solche Begriffe aus sich selbst zu erzeugen, und dadurch die Verknüpfung (Synthesis) der verschiedenen Vorstellungen in den Anschauun-

gen zu bewirken, und sondere also alle seine übrigen Vermögen davon ab, z. B. das Vermögen, das Empirische zu beurtheilen, so heisst der Verstand in dieser Abstraction ein reiner Verstand, in eben dem Sinne, als man sagt, die reine Sinnlichkeit. Es wird folglich damit nicht gemeint, es gebe ein ganz isolirtes oder abgesondertes Vermögen, welches der reine Verstand heisse. Sondern es ist blofs ein logischer Kunstgriff, dafs wir uns von einem Gegenstande das wegdenken, was wir zu unserer vorhabenden Untersuchung nicht gebrauchen können, und die übrigbleibenden Merkmale in einen besondern Begriff zusammenfassen, und diesem einen besondern Namen geben. So sprechen wir vom Verstande, der Einbildungskraft, dem Gedächtnifs, nicht als wenn diese Vermögen wirklich so von einander abgesondert, wie etwa zwei Cörper, neben einander existirten; sondern um uns deutliche Vorstellungen zu machen von dem, was bei allem Denken vorkömmt. Haben wir etwa gefunden, dafs neben dem Urtheil noch etwas vorkömmt, was wir schon einmal gedacht und uns nur erinnert haben, so sondern wir diese besondere Wirkung in Gedanken von dem übrigen ab, und schreiben sie einem besondern Vermögen, dem Gedächtnifs, zu, u. s. f. Darum wirken aber dennoch alle diese Vermögen in der Wirklichkeit zugleich, und wenn wir sie uns einzeln vorstellen, so ist das eine logische Abstraction, welche die Deutlichkeit in der Erkenntnifs befördert. Der reine Verstand ist nun ebenfalls eine solche logische Abstraction, und wir verstehen darunter den Verstand blofs in so fern reine Begriffe aus ihm entspringen, nicht aber dafs es ein solches abgesondertes Vermögen für sich in der Wirklichkeit gebe. Man kann also nicht etwa fragen, wo giebt es denn aber einen Menschen, der einen so reinen Verstand hätte?

Ohne diese ursprünglichen reinen Verstandesbegriffe würden sich die verschiedenen Vorstellungen (das Mannigfaltige) der Anschauungen nicht einmal als ein Gegenstand denken, und es würde sich folglich gar nichts davon verstehen lassen. *Denn er muss* sich nothwendig das Mannigfaltige der Anschauung als eine Grösse, oder als eine Realität, oder als eine Substanz u. s. w. denken, d. i. als einen Gegenstand, der Grösse, Realität hat, für sich besteht u. s. w.

Die Eintheilung der Kategorien in ihrer Tafel ist aber auch systematisch, d. h. sie ist aus einem gemeinschaftlichen Princip entsprungen. Denn Kant schliesst so, die Kategorien sind die Grundbegriffe des menschlichen Verstandes, durch welche alles Urtheilen möglich wird; so viele von einander wesentlich verschiedene Arten zu urtheilen es also giebt, so viel Kategorien muss es auch geben. Nun ist urtheilen nichts anders als denken, oder sich die Anschauungen vermittelst des Verstandes durch Merkmale vorstellen, also giebt es auch eben so viel Arten, alles durch Grundbegriffe zu denken. Und so ist die Anzahl dieser Grundbegriffe, und welche es sind; völlig bestimmt.

Schon die Pythagoräische Schule soll einen Versuch gemacht haben, die einfachen Begriffe unseres Verstandes aufzusuchen (*Bruckeri Hist. Philos. T. I. p.* 806. *Schwabs Preisschrift über die Frage: welche Fortschritte u. s. w. S.* 47.). Wie wenig es dem Aristoteles geglückt ist, findet man im Art. Aristoteles, 4. f. Schwab, ein erklärter Gegner der kritischen Philosophie, sagt selbst (a. a. O. S. 138.): „Kant gebührt unstreitig das Lob, dass er die einfachen Verstandesbegriffe nicht, wie seine berühmten Vorgänger, Aristoteles, Locke, Lambert und Crusius, auf gerathewohl und rhapsodistisch, sondern nach

einer gewissen Regel, aufgesucht, und ihre Anzahl bestimmt hat. Der Gedanke, sie aus den logischen Urtheilen abzuleiten, ist glücklich, und würde allein ein Beweis von Kants metaphysischem Genie seyn, wenn er auch nicht so viele andere Proben davon gegeben hätte." Die Philosophen vor Kant schlossen die einfachen Grundbegriffe, die sie fanden, nur durch Induction, d. h. wenn sie fanden, dass ein Begriff in mehrern gleichen Fällen vorkam, so schlossen sie, der Begriff sei ein solcher, der bei allen solchen Fällen vorkomme, und folglich ein Grundbegriff. Sie fanden also diese Begriffe nicht durch ein Princip *a priori*, sondern aus der Erfahrung, welches ihnen darum möglich war, weil sie in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, indem, wie wir uns bald überzeugen werden, der Verstand sie in alle Erfahrung hinein legt. Auch konnten sie auf diese Art niemals einsehen, warum gerade diese und nicht auch andere Begriffe in aller Erfahrungserkenntniss vorkommen, weil sie den Ursprung derselben aus dem reinen Verstande nicht kannten, und folglich nicht wussten, dass der Verstand nur an diese Begriffe gebunden ist, durch die alles sein Denken und Erkennen allein fortläuft (M. I, 119. C. 106. f.).

11. Schwab macht aber, mit mehrern, Kant den Vorwurf, er habe nicht bewiesen, dass es nicht mehr und nicht weniger Classen von logischen Urtheilen gebe, als diejenigen, aus denen er seine Kategorien herleitet (s. Erfahrungsurtheil, 11. A.). Wie diese Schwierigkeit zu lösen sei, findet man im Artikel Urtheil. Dass diese Stammbegriffe übrigens auch ihre eben so reinen abgeleiteten Begriffe haben, welche Kant Prädicabilien des reinen Verstandes nennt, findet man im Art. Abgeleitet.

12. Die Tafel dieser Kategorien ist im theoretischen Theile der Philosophie unentbehrlich. Denn soll die Philosophie, so weit sie auf Begriffen *a priori* beruhet, als Wissenschaft behandelt werden, so muss der Plan zu derselben so vollständig entworfen werden, dass man sich versichern kann, es fehle nichts, auch muss sie nach bestimmten Grundbegriffen mit mathematischer Schärfe und Genauigkeit abgetheilt werden. Dies ist aber nur durch diese Tafel der Kategorien möglich, indem aus derselben allein erhellet, wie viel Elementarbegriffe des Verstandes es giebt, und welche sie sind. Nun kann in einer Wissenschaft nichts weiter vorkommen, als die verschiedenen Einheiten, zu welchen der gegebene Stoff durch den Verstand nothwendig verknüpft werden muss, und die daraus entspringenden Begriffe und Sätze. Folglich müssen sich alle Momente der zu untersuchenden speculativen Wissenschaft, ja sogar die Ordnung derselben, aus dieser Tafel eben so systematisch ergeben, als sie die Grundbegriffe des menschlichen Verstandes in einem vollständigen System aufstellt (C. 109. f. M. I, 123.).

13. Kant hat in den Anfangsgründen der Naturwissenschaft eine Probe geliefert, wie diese Tafel der Kategorien zur Entwerfung des vollständigen Plans und der Eintheilung einer Wissenschaft zu gebrauchen sei, welche ich hier als Beispiel hersetzen und erläutern will. Er will in dem genannten Buche eigentlich die metaphysische Cörperlehre liefern, oder lehren, was man von einem Cörper überhaupt *a priori* aus blossen Begriffen wissen kann. Dies ist nun nichts weiter als die vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt, denn alles übrige einer reinen Naturlehre über einen Cörper überhaupt ist nur durch Mathematik möglich, weil der Begriff dazu construirt oder in der reinen Anschauung *a priori* muss dargestellt wer-

den, um zu zeigen, daſs der Gegenſtand möglich, kein leerer Gedanke, ſei. Die Wiſſenſchaft aber, vermittelſt der Conſtructionen *a priori* zu erkennen, iſt eben die Mathematik. Da nun der Verſtand von einem Gegenſtande nichts weiter denken und erkennen kann, als die Gröſse, Beſchaffenheit, das Verhältniſs deſſelben zu andern Gegenſtänden (die Relation) und das Verhältniſs deſſelben zu unſerm Verſtande (die Modalität): ſo müſſen ſich auch alle Beſtimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt, mithin auch alles, was *a priori* von ihr gedacht, ja alles, was auch von ihr in der mathematiſchen Conſtruction dargeſtellt, oder in der Erfahrung, als beſtimmte Materie, gegeben werden mag, unter dieſe vier Claſſen von Begriffen bringen laſſen. Mehr iſt hier nicht zu thun, zu entdecken oder hinzuzuſetzen, ſondern allenfalls, wo in der Deutlichkeit oder Gründlichkeit gefehlt ſeyn ſollte, es beſſer zu machen (N. XV.).

14. Der Begriff der Materie muſs daher durch alle vier Claſſen der Verſtandesbegriffe durchgeführt werden, von denen jede demſelben eine neue Beſtimmung giebt. Die fünf äuſsern Sinne können nur durch Bewegung Eindrücke bekommen, da nun die Materie der Gegenſtand dieſer äuſsern Sinne iſt, ſo muſs Bewegung die Grundbeſtimmung der Materie ſeyn, und ſie überhaupt als etwas Bewegliches gedacht werden. Der Verſtand führt daher alle übrigen Beſtimmungen (Prädicate) der Materie auf jene Grundbeſtimmung zurück, und ſo iſt die ganze Naturwiſſenſchaft überhaupt nichts anders als Bewegungslehre. Die Bewegung muſs alſo betrachtet werden:

a. der Gröſse oder Quantität nach, als ein reines Quantum, d. i. als eine ſolche Gröſse, bei der man alles wegdenkt, was irgend durch die Erfahrung zur Beſtimmung derſelben hinzu-

kömmt. Zugleich wird dabei abſtrahirt von aller Beſchaffenheit und allem Verhältniſs des Beweglichen zu einem andern oder zu unſrer Vorſtellungsart. Folglich kömmt hier nur die Gröſse der Bewegung in Betrachtung, nicht aber die Gröſse des Beweglichen, welche zur Beſchaffenheit deſſelben gehört. Den Inbegriff der Begriffe und Sätze, welche hieraus entſpringen, nennt Kant die Phoronomie oder reine Gröſsenlehre der Bewegung. Dieſe Phoronomie hat nur einen einzigen allgemeinen Lehrſatz, der die Möglichkeit der Zuſammenſetzung der Bewegung aus einfacheren Bewegungen durch Conſtruction lehrt, und im Art. Bewegung, zuſammengeſetzte, vorkömmt und erläutert wird. Der Begriff der Gröſſe iſt nehmlich nichts anders, als der von der Zuſammenſetzung des Gleichartigen nach einem gewiſſen Maaſse (der Einheit). Folglich iſt die Phoronomie nichts anders als die Lehre von der Zuſammenſetzung der Bewegung, und zwar nach den drei Kategorien der Gröſse und den Momenten, die der Raum dazu an die Hand giebt:

α. Einheit, wenn die Bewegung nur eine Richtung in einer und derſelben Linie hat;

β. Vielheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen in einer und derſelben Linie hat;

γ. Allheit, wenn die Bewegung mehrere Richtungen nach mehreren Linien hat.

Mehrere Beſtimmungen der Bewegung als einer Gröſse kann es nicht geben. Die Bewegung wird hier nehmlich als ein aus mehrerern Bewegungen Zuſammengeſetztes betrachtet, und iſt in ſo fern eine Gröſse. Die Gröſse der Bewegung ſelbſt aber beſteht, weil das Bewegliche hier bloſs als ein Punct betrachtet wird, allein in der Geſchwindigkeit. Nach dieſer dreifachen Beſtimmung

(α, β u. γ) hat folglich der allgemeine phoronomische Lehrsatz drei Theile (s. Bewegung, S. 610.) (N. 30.).

15. Die Bewegung muss ferner betrachtet werden

b. der Beschaffenheit oder Qualität nach, als eine Beschaffenheit der Materie. Hiernach muss das Bewegliche eine Bestimmung mehr bekommen, es muss etwas da seyn, was beweglich ist, dem die Bewegung als Beschaffenheit anhängen kann, das bewegt werden und etwas anders in Bewegung setzen kann. Dies ist nur möglich, wenn etwas den Raum erfüllt und dem Eindringen in denselben Raum widersteht. Kant zeigt nun, dass man sich die Materie darum als ein Bewegliches denken müsse, dessen Bewegung eine ursprüngliche (den Grund der Bewegung in sich selbst habende) bewegende Kraft sei, und nennt daher den Inbegriff von Sätzen und Begriffen hierüber Dynamik oder Lehre von der Bewegung als ursprünglich bewegender Kraft. Die Beschaffenheit wird nehmlich durch Empfindung gegeben, und folglich muss die Beschaffenheit der Bewegung empfunden werden, dies ist nur durch Widerstand, folglich durch Erfüllung des Raums möglich. Daher ist die Lehre davon eine Lehre von der Bewegung als einer ursprünglich bewegenden Kraft. Nach den drei Kategorien der Qualität muss nun in derselben gehandelt werden:

α. der Realität nach: von der Erfüllung des Raums durch Zurückstossungskraft, oder dem Reellen (Soliden) im Raume;

β, der Negation nach: von der Durchdringung des Raums durch Anziehungskraft, oder der Aufhebung des Reellen (Soliden) im Raume;

γ. der Limitation nach: von der Beschränkung beider Kräfte durcheinander, oder der Bestimmung des Grades des Reellen oder der Raumserfüllung.
(N. 80.) s. Bewegung, VII.

16. Die Bewegung muſs ferner betrachtet werden

c. der Relation nach, in Beziehung oder im Verhältniſs zu einer andern Bewegung. Hiernach bekömmt das Bewegliche, auſser der Bestimmung, daſs es, auch in Ruhe, durch ursprünglich bewegende Kraft den Raum erfüllt, noch die, daſs es, auch in Bewegung, eine bewegende Kraft hat, welche es möglich macht, etwas anderes Bewegliches in Bewegung zu setzen oder von ihm in Bewegung gesetzt zu werden. Den Inbegriff der Sätze und Begriffe hierüber nennt Kant die Mechanik, oder Lehre von der Bewegung als abgeleiteter bewegender Kraft. Nach den drei Kategorien der Relation muſs in derselben gehandelt werden:

α. der Substantialität nach, vom Gesetz der Selbstständigkeit oder Beharrlichkeit derselben Quantität Materie, s. Aufgabe, 10, a.

β. der Causalität nach, vom Gesetz der Trägheit, s. Bewegung, VIII. 2. u. Aufgabe, 10, b.

γ. der Wechselwirkung oder Gemeinschaft nach, vom Gesetz der Gegenwirkung der Materien, s. Gegenwirkung u. Aufgabe, 10, c.

Der Begriff der Substanz correspondirt nehmlich genau dem Begriff der Selbstständigkeit

der Materie, der Begriff der Urſache dem der äuſsern Urſache der Bewegung der Materie, ohne welche Urſache ſie in ihrem Zuſtande beharret oder träge iſt, und der Begriff der Wechſelwirkung dem der Gegenwirkung zweier Materien. Wenn man die angeführten Stellen nachlieſet, ſo bedarf dieſes keiner weiteren Erörterung (N. 135. f.).

17. Endlich muſs die Bewegung auch

d. der Modalität nach betrachtet werden, d. i. bloſs in Beziehung auf die Vorſtellungsart. Für unſere Vorſtellungsart iſt ſie aber eine Erſcheinung, die nur vermittelſt der äuſsern Sinne für uns möglich iſt; darum nennt Kant die Lehre von der Bewegung der Materie in Beziehung auf unſre Vorſtellungsart die Phänomenologie oder die Lehre von der Bewegung der Materie als Erſcheinung. Wie die drei Kategorien der Modalität hier auf dieſe Lehre angewendet werden und ſie erſchöpfen, iſt im Art. Bewegung, IX, III. Lehrſatz a. b. c. zu finden (N. XX. f.).

18. Dieſe Tafel der Kategorien giebt aber auch zu manchen merkwürdigen Betrachtungen Veranlaſſung.

Es fällt zuerſt in die Augen, daſs ſie vier Claſſen von Verſtandesbegriffen enthält, nehmlich die 1. der Quantität; 2. der Qualität; 3. der Relation; 4. der Modalität. Sie läſst ſich aber in 2. Abtheilungen zerfällen. Die erſte Abtheilung dieſer Stammbegriffe des reinen Verſtandes gehet auf Gegenſtände der Anſchauung, es macht dabei keinen Unterſchied, ob es Gegenſtände der reinen oder in der Erfahrung gegebenen (empiriſchen) Anſchauung ſind. Die zweite Abtheilung dieſer Kategorien gehet auf das Daſeyn dieſer Gegenſtände der Anſchauung, und zwar

entweder im Verhältniſs dieſer Gegenſtände zu einander, oder im Verhältniſs derſelben zu dem Verſtande. Wenn wir nehmlich die Gegenſtände der Erfahrung oder auch der reinen Anſchauung anſchauen, ſo finden wir das an denſelben, was wir uns in den Begriffen ihrer Quantität und Qualität denken. Die Relation und Modalität aber finden wir nicht in den Gegenſtänden ſelbſt, ſondern in der Art, wie ſie exiſtiren (M. I, 124. C. 110).

19. Die erſte dieſer beiden Abtheilungen der Kategorien nennt Kant die mathematiſchen, ſie ſind die Kategorien der Quantität und Qualität; der Grund dieſer Benennung iſt aber, weil ſie auf Gegenſtände der Anſchauung gehen und ſich alſo conſtruiren oder, wie es der Mathematiker mit ſeinen Begriffen macht, in der Anſchauung darſtellen laſſen. Die zweite Abtheilung nennt er die dynamiſchen Kategorien, weil alles Daſeyn als die Wirkung einer Kraft (im Griechiſchen Dynamis) gedacht werden muſs. Die erſte Abtheilung hat keine Correlata, d. i. Begriffe, die ſich entweder wechſelſeitig auf einander beziehen, oder doch einander entgegen geſetzt ſind, die zweite Abtheilung hat dieſe Correlata oder Oppoſita. Dieſer Unterſchied muſs doch einen Grund in der Natur des Verſtandes haben, welches deſto mehr einleuchtet, da wieder in den mathematiſchen Kategorien ſich etwas findet, was in den dynamiſchen nicht angetroffen wird, nehmlich in denen von der Quantität ein Fortſchritt von der Einheit zu der Allheit, in denen von der Qualität ein Fortſchritt vom Etwas (der Realität) zu dem Nichts (der Negation); zu dieſem Behuf müſſen aber die Kategorien der Qualität ſo ſtehen: Realität, Limitation, Negation, ſ. Erfahrungsurtheil, 11. B. (M. I, 125. C. 110. Pr. 122*).

20. Es iſt ferner bemerkenswerth, daſs alle

vier Classen eine gleiche Anzahl von Kategorien, nehmlich immer drei enthalten. Alle Eintheilung *a priori* aus Begriffen muss nehmlich sonst zweitheilig seyn (jedes Ding ist entweder A oder nicht A); allein das ist bloss die logische oder analytische Eintheilung nach dem Satze des Widerspruchs. Es giebt aber auch eine metaphysische oder synthetische Eintheilung *a priori* aus Begriffen (nicht, wie in der Mathematik, aus der dem Begriffe correspondirenden Anschauung *a priori*), und diese muss jederzeit dreitheilig seyn, weil zu jeder synthetischen Einheit (welche einzutheilen ist) dreierlei erforderlich ist (worin sie folglich getheilt werden kann): 1. die Bedingung; 2. das Bedingte; 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt (U. LVII.*) M. I, 176. C. 110.).

21. Daher rührt es nun auch, dass in allen vier Classen die dritte Kategorie aus der Verbindung der zweiten mit der ersten in einen Begriff entspringt. So ist die Allheit (Totalität, das Ganze) nichts anders als der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten, der Vielheit, mit seiner Bedingung, der Einheit, entspringt, oder Vielheit als Einheit betrachtet. Die Einschränkung (Limitation) ist nichts anders als Realität mit Negation verbunden; die Gemeinschaft (Wechselwirkung) ist die wechselseitige Wirkung der Causalität der Substanzen auf einander; die Nothwendigkeit ist die Wirklichkeit, deren Bedingung die blosse Möglichkeit ist. Es scheint aber, als folge hieraus, dass der dritte Verstandesbegriff in jeder Classe der Kategorien keine wahre Kategorie, kein Stammbegriff, sondern bloss ein abgeleiteter Begriff des reinen Verstandes (eine Prädicabilie) sei. Allein der Actus des Verstandes, der zur Verbindung beider Kategorien zu der dritten er-

fordert wird, ist noch verschieden von dem Actus, durch welchen der Verstand jene beiden Begriffe einzeln erzeugt, und liegt gar nicht etwa schon in der Erzeugung jener beiden. Man sieht dieses sogleich dadurch ein, wenn man den Begriff der Zahl nimmt, welcher nichts anders als die neue Einheit einer Menge von Einheiten, also eine Allheit ist. Wäre nun die Zahl bloss durch das Denken der Menge oder Vielheit und Einheit möglich, so müsste es uns auch möglich seyn, das Unendliche als eine Zahl zu denken, denn in diesem Begriff ist auch Vielheit und Einheit, allein es ist uns nicht möglich, das Unendliche als den Verstandesbegriff der Allheit, oder als Zahl, einer Grenze von anzugebenden Einheiten zu denken. Das Unendliche läfst sich nicht unter den Verstandesbegriff der Allheit subsumiren, es ist ein Vernunftbegriff (eine Idee). Eben so wenig ist es aus den blossen Begriffen der Ursache und Substanz möglich einzusehen, wie eine Ursache auf die Substanz wirke, nehmlich nicht anders als so, dass die Substanz zurückwirkt, u. s. w. (M. I, 127. C. 111.).

22. Schwab wirft (a. a. O. S. 130.) Kant vor, dass seine Ableitung der Kategorien von den Urtheilen hie und da sehr gezwungen sei. Zum Beweise hievon führt er die Kategorie der Gemeinschaft an. Wie aber dennoch diese Kategorie ganz deutlich in dem disjunctiven Urtheile liegt und dasselbe möglich macht, habe ich im Art. Gemeinschaft ausführlich zu zeigen gesucht.

23. Ein Paar andere Bemerkungen, welche sich noch über die Tafel der Kategorien machen lassen, sind folgende. Im Logischen, oder dem Denken überhaupt, liegen die kategorischen Urtheile allen übrigen Urtheilen zum Grunde, denn die hypothetischen und disjunctiven Urtheile

ſind aus kategoriſchen zuſammengeſetzt, und die Quantität, Qualität und Modalität der Urtheile ſind beſondere Beſtimmungen jener genannten drei Arten von Urtheilen. Denn, wenn ich ſage, die Menſchen ſind ſterblich, ſo iſt das ein kategoriſches Urtheil, weil es eine Behauptung ohne alle Bedingung ausſagt. Solcher Behauptungen ſind in einem hypothetiſchen Urtheile zwei, z. B. wenn die Menſchen einen zerſtörbaren Cörper haben, ſo ſind ſie ſterblich; in einem disjunctiven Urtheile ſind zwei oder mehrere kategoriſche, z. B. die Menſchen ſind entweder ſterblich, oder unſterblich. Da es nun nothwendig eins dieſer drei Arten von Urtheilen ſeyn muſs, dem die Beſtimmungen der Quantität, Qualität und Modalität zukommen, ſo folgt, daſs das kategoriſche Urtheil allen andern zum Grunde liege. Eben ſo liegt nun auch in Anſehung der Gegenſtände die Kategorie der Subſtanz allen übrigen (und folglich auch allen übrigen Begriffen von wirklichen Dingen) zum Grunde; denn nur eine Subſtanz kann Urſache ſeyn und in Wechſelwirkung ſtehen, kann Gröſse und Beſchaffenheit haben, oder das, wovon dieſe Beſtimmungen ausgeſagt werden, wird in ſo fern doch immer als Subſtanz betrachtet. Die zweite Bemerkung iſt, daſs im Urtheile die Modalität kein beſonderes Prädicat iſt. In dem problematiſchen Urtheil, der Menſch kann ſterben, wird durch das Wörtchen k a n n bloſs ausgeſagt, daſs das Sterben des Menſchen allen Erfahrungsbedingungen nach denkbar iſt. Es kommt dadurch nicht auſser dem Sterben noch eine neue Beſchaffenheit hinzu, ſondern es wird nur ausgeſagt, daſs die beigelegte Beſchaffenheit nicht als etwas betrachtet werde, was in der Sinnenwelt bereits angeſchaut werde, ſondern was ſich bloſs als den Geſetzen der Erfahrung gemäſs denken laſſe. Eben ſo thun nun auch die Modalbegriffe keine Beſtimmung zu den Dingen hinzu. Ob ich das Leben im hohen Alter als möglich betrachte, oder als

wirklich, das verändert keine Bestimmungen in der Sache selbst, thut nichts zu dem Leben im hohen Alter hinzu und nimmt nichts davon weg, sondern betrifft bloss die Art meiner Erkenntniss desselben, ob ich es als einen blossen, obwohl auf die Bedingungen der Erfahrung gegründeten, Gedanken, oder als etwas in der Sinnenwelt Befindliches erkenne. Dergleichen Betrachtungen haben alle ihren grossen Nutzen, und können noch vielleicht von erheblichen Folgen für die wissenschaftliche Form aller Vernunfterkenntnisse seyn. So sehen wir hieraus, dass die Gegenstände nicht in solche, die wirklich vorhanden, und solche, die bloss möglich sind, classificirt werden können; sondern dass die Möglichkeit und Wirklichkeit nur verschiedene Arten die Dinge zu betrachten sind, indem Gegenstände, die bloss in unsern Begriffen vorhanden sind, und noch nie existirt haben, so lange zu den Hirngespinsten gezählt werden müssen, bis sie einmal in der Erfahrung angeschauet werden (Pr. 123. *).

24. Schwab wirft aber (a. a. O. S. 130) auch die wichtige Frage auf, ob die Tafel der Kategorien auch vollständig sei, giebt aber dazu sehr wenig irre machende Beispiele. Wichtiger ist das Beispiel, das Kant selbst (C. 113.) aus der Transscendentalphilosophie der Alten giebt. Es ist der Satz der Scholastiker: jedes Ding ist eins, wahr, vollkommen. Hierin sagt *Boyoin* (*Philosoph. Scoti P. I. Logicae P. II. C. II. quaest. V.*) bestehet die transscendentale Wahrheit des Dinges, die nehmlich jedem Dinge als solchem zukömmt. Es ist nun die Frage, sagt dieses Princip wirklich ein Paar Kategorien aus, die nicht in jener Tafel stehen, oder hat diese Behauptung ihren Grund in einer falsch verstandenen Verstandesregel? Der Gebrauch des angeführten Satzes als einer Erkenntnissquelle fiel in Absicht auf die daraus entspringenden Folgerungen sehr kümmerlich

aus, und gab, wie wir bei jedem der drei Begriffe, die er enthält, sehen wollen, lauter tautologische, d. i. solche Sätze, die, nur mit andern Worten, dasselbe sagten. Man pflegt daher in neuern Zeiten diesen Satz auch nur ehrenthalben in der Metaphysik aufzustellen. Indessen verdient ein Gedanke, der sich so lange Zeit erhalten hat, so leer er auch zu seyn scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs. Er muss doch, da er allgemein angenommen wurde, in irgend einer Verstandesregel seinen Grund haben. Diese Verstandesregel wäre dann, wie es oft der Fall gewesen ist, falsch verstanden und ausgelegt worden.

Diese vermeintlichen transscendentalen Prädicate der Dinge sind nichts anders, als logische Erfordernisse oder Kriterien (Kennzeichen) aller Erkenntniss der Dinge überhaupt, und legen derselben die drei Kategorien der Quantität, nehmlich Einheit, Vielheit und Allheit zum Grunde. Ich sage, sie sind logische und nicht transscendentale Erfordernisse der Erkenntniss, d. h. sie sind nicht material und gehören nicht zur Möglichkeit der Dinge oder Gegenstände, über die wir denken, so dass wir sagen könnten, jedes Ding muss sie an sich haben; sie sind nicht Eigenschaften der Dinge, sondern nur formal oder Begriffe, nach welchen wir im Denken überhaupt verfahren müssen. Da nun die Logik lehrt, wie wir der Natur unsers Verstandes gemäss überhaupt denken müssen, die Transscendentalphilosophie hingegen, was für Vorstellungen bei dem Denken über die Gegenstände so aus dem Verstand entspringen, dass wir keinen Gegenstand vor uns haben können, ohne diese Vorstellungen in ihm zu finden: so sieht man ein, was das heisst, jene Begriffe sind logische Erfordernisse in Ansehung jeder Erkenntniss, und nicht nothwendige und all-

gemeine Eigenschaften der Dinge. Wir wollen dieses nun an jedem dieser drei Begriffe einzeln sehen.

In jedem Erkenntnisse ist nehmlich:

a. Einheit des Begriffs, welches man die qualitative analytische Einheit nennen kann, um sie von der quantitativen, oder der Kategorie der Einheit sowohl, als von der qualitativen synthetischen zu unterscheiden, s. Einheit, 10.

b. Wahrheit des Begriffs in Ansehung der Folgen. Jemehr wahre Folgen aus einem gegebenen Begriffe entspringen, desto mehr Kennzeichen hat man, dass es der Begriff von einem wirklichen Gegenstande und keinem Hirngespinste sei. Man kann dieses die qualitative Vielheit der Merkmale nennen, die zu einem Begriffe als dem Grunde gehören, aus dem sie entspringen. Diese Vielheit ist also nicht die Kategorie der quantitativen Vielheit, durch welche die Merkmale in dem Gegenstande, als einer Grösse, deren Theile sie sind, gedacht werden.

c. Vollkommenheit des Begriffs, die darin besteht, dass, so wie von einem Begriffe alle jene Folgen abgeleitet werden konnten, umgekehrt, sie alle auf den einen Begriff zurückgeführt werden können, und nur mit ihm und keinem andern völlig zusammenstimmen. Man kann dieses die qualitative Vollständigkeit, Totalität oder Allheit nennen.

Hieraus erhellet also, dass diese Begriffe logische Kriterien oder Kennzeichen sind, ohne welche man überhaupt nicht denken kann, und nach welchen man jeden Gegenstand ohne Unterschied behandeln muss, die aber nicht etwas an

dem Gegenstande selbst nothwendig Befindliches vorstellen. Es sind freilich die drei Kategorien der Grösse, aber nicht auf Gegenstände selbst angewandt, sondern auf die Begriffe von denselben. Man sieht dieses auch daraus, wenn durch die Kategorien der Einheit, Vielheit und Allheit Gegenstände selbst erkannt werden sollen, so muss die Einheit in der Erzeugung der Grösse durchaus gleichartig angenommen werden; allein bei jenen Begriffen ist die Rede von der Verknüpfung ungleichartiger Erkenntnissstücke in Einem Bewusstseyn, s. Einheit, 10. Wahrheit, Vollkommenheit. Jene Regel der Alten betrifft also eine Bedingung der Uebereinstimmung aller Erkenntniss mit sich selbst, aber nicht eine Erkenntniss *a priori* der Gegenstände (C. 113. ff. M. I, 131.).

Transscendentale Deduction der Kategorien.

1. Vorbereitung.

25. Die vorhergehende Deduction zeigte, wie die Kategorien *a priori* entspringen, und bewies dieses dadurch, dass sie ihr völliges Zusammentreffen mit den allgemeinen logischen Functionen in den Urtheilen darthut. Nun muss gezeigt werden, wie es möglich sei, durch dergleichen Begriffe *a priori* von sinnlichen Gegenständen, die uns durch die Erfahrung gegeben werden, etwas zu erkennen. Es würde dazu nichts helfen, wenn wir, wie es die Philosophen bisher thaten, uber die Erfahrungsgegenstände nachdenken, und die Kategorien in der Erfahrungserkenntniss von solchen Gegenständen aufsuchen wollten. Wir würden dann, was schon lange bekannt war, finden, dass diese einfachen Begriffe in aller unsrer Erfahrungserkenntniss vorkommen. Diese Nachweisung

und Herleitung derſelben kann man die empiriſche Deduction (eigentlich Illuſtration) der Kategorien nennen. Allein dieſe Deduction würde uns zur Beantwortung der Frage: wie iſt es möglich, daſs uns Begriffe, die aus unſerm Verſtande entſpringen, Beſchaffenheiten ſolcher Gegenſtände angeben, die wir aus der Erfahrung kennen lernen? nichts helfen. Denn das, was ſie uns von dieſen Gegenſtänden der Erfahrung kennen lehren, iſt ſelbſt keine Erfahrung, wie könnte uns alſo die Aufſuchung dieſer Begriffe in der Erfahrungserkenntniſs hierüber Auskunft geben. Soll alſo jene Frage zu beantworten nöthig ſeyn, ſo muſs dieſe Deduction transſcendental ſeyn, das iſt, ſie muſs durch Unterſuchung des menſchlichen Erkenntniſsvermögens, in wie fern daſſelbe reiner Erkenntniſſe *a priori* fähig iſt, und dieſe mit den durch die Sinne gegebenen Anſchaungen in Verknüpfung ſtehen können, gezeigt werden (M. I, 134. C. 118.).

26. Es iſt aber nöthig, jene Frage: wie kann man durch reine Begriffe *a priori* eine Beſchaffenheit ſinnlicher Gegenſtände, die uns *a poſteriori* gegeben ſind, beſtimmen? zu beantworten. Denn, dieſe Kategorien ſtellen nicht bloſs ſolche Prädicate vor, welche nur ſinnlichen Gegenſtänden beigelegt werden können, ſondern man kann durch ſie jeden Gegenſtand, er ſei ſinnlich oder nicht, denken. So kann man ſehr wohl Gott als die Urſache der Welt denken, ungeachtet Gott kein ſinnlicher Gegenſtand, der Begriff, Urſache, aber eine Kategorie iſt. Mit dem Begriff des Raums und der Zeit iſt das nicht der Fall, man kann ſie bloſs von ſinnlichen Gegenſtänden gebrauchen, und von Gott nicht ſagen, er befinde ſich irgendwo im Raume, oder habe ſchon ſo viele Jahre, Jahrhunderte oder Jahrtauſende gelebt. In der Phyſik hingegen iſt die Vorſtellung des Raumes und der Zeit unentbehr-

lich, und die Geometrie geht ihren sichern Schritt durch lauter Erkenntnisse *a priori* vom Raume, ohne dass diese Wissenschaften einen Beglaubigungsschein über die Rechtmässigkeit ihres Gebrauchs der Begriffe des Raums und der Zeit von ihren Gegenständen und ihrer Erkenntnisse *a priori* von denselben bedürften (s. Geometrie). Denn der Raum ist die reine Form der Anschauung der äussern Sinnenwelt, alle geometrische Erkenntniss von demselben beruhet auf Anschauung *a priori* desselben, und hat also eine unmittelbare Evidenz. Die Gegenstände, mit welchen sich die Geometrie beschäftigt, nehmlich die reinen Formen und Gestalten im Raum, werden durch die Construction derselben selbst gegeben, und es kann also hier kein Irrthum statt finden oder sich lange halten. Die Kategorien hingegen müssen aller dieser Vortheile entbehren; denn sie geben von Gegenständen solche Prädicate an, welche sich denken lassen, wenn auch nichts dergleichen in der Anschauung dargestellt und durch Afficirung der Sinne empfunden wird. Ja, da sich diese Kategorien nicht auf Erfahrung gründen, indem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in denselben nicht erfahren werden kann; und da es auch in keiner Anschauung *a priori* etwas giebt, was den Grund dieser Begriffe enthielte: so scheint ihr Gebrauch ganz unbegrenzt zu seyn. Es muss also von ihnen nachgewiesen werden, von welchen Gegenständen sie gültig gebraucht werden können, von allen ohne Unterschied, oder nur von sinnlichen. Diese transscendentale Deduction der Kategorien ist um so nothwendiger, weil diese Begriffe sogar verleiten können, den Begriff des Raums selbst von nichtsinnlichen Gegenständen zu gebrauchen, und z. B. den Sitz des menschlichen Geistes, als der Ursache des Lebens und Denkens, im Gehirn, als sei er wie Materie irgendwo im Raum befindlich, zu suchen (s. Deduction) (M. I, 136. C. 119. ff.).

27. Die Kategorien ſind Begriffe, die uns zum Denken unentbehrlich ſind. Es fragt ſich aber, was dieſes den Gegenſtänden ſelbſt, über die wir denken und ihrer Beſchaffenheit angehe, und wie es möglich ſei, daſs die Gegenſtände, von denen wir uns eine Erkenntniſs verſchaffen, ſich nach dieſen Bedingungen unſers Denkens richten, und davon Beſchaffenheiten annehmen können? So iſt z. B. der Begriff der Urſache ein ſolcher, der uns an die Vorſtellung bindet, daſs, wenn ein Ding B vorhanden iſt, jederzeit ein anderes A vorhergegangen ſeyn müſſe, welches von B ganz verſchieden ſei, und auf welches dieſes nach einer Regel gefolgt ſei. Nun finden wir es in der Erfahrung auch gemeiniglich ſo, denn von allen Erfahrungsgegenſtänden laſſen ſich nicht einmal die Urſachen entdecken, oder ſind doch wenigſtens noch nicht entdeckt; allein dieſes beweiſet nichts dafür, daſs es nothwendig und in allen Fällen ſo ſeyn müſſe. Es iſt nicht ſogleich aus bloſsen Begriffen einzuſehen, warum die Erfahrungsgegenſtände darum ſo beſchaffen ſeyn müſſen, weil unſer Verſtand an dieſes Geſetz gebunden ſei, und es iſt daher auch *a priori* zweifelhaft (und alles, was mit der Vorſtellung der Nothwendigkeit und Allgemeinheit verknüpft iſt, läſst ſich nicht *a poſteriori* oder aus der Erfahrung erkennen), ob der Begriff der Urſache nicht gar ein leerer Begriff ſei, und ob es in der Erfahrung wirklich Urſachen gebe, ob wir nehmlich nicht das, wovon wir bloſs gewohnt ſind, daſs es vor B hergehet, die Urſache des B nennen, und ihm fälſchlich, durch die Gewohnheit getäuſcht, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Vorhergehens unterſchieben. Vielleicht giebt es, könnte man ſagen, Gegenſtände der Erfahrung, die ſo beſchaffen ſind, daſs ſie keine Urſache haben. Sie liegen dann freilich in einer ſolchen Verwirrung, daſs unſer Verſtand, der alles durch den Begriff der Urſache und Wir-

kung erkennt, nichts davon begreift; allein das hindert nicht, dafs alsdann der Begriff der Urfache für fie nicht ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung wäre. Ja giebt es nur eine einzige Erfahrung, die von ihm ausgenommen ift, fo dafs er nicht von derfelben gilt, fo fällt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche doch Merkmale in diefem Begriffe find, und damit der ganze Begriff felbft, über den Haufen (M. I, 138. C. 122.).

28. Es ift durchaus nicht möglich, aus der Erfahrung zu erkennen, dafs der Begriff der Urfache, und fo die übrigen Kategorien, für alle Erfahrungserkenntnifs und die Gegenftände derfelben gültig find, und fich in denfelben vorfinden müffen. Denn wollte man fagen, dafs fie in allen Erfahrungen vorkommen, und dafs, wenn man die Urfache von manchen Gegenftänden und Veränderungen nicht wiffe, daraus nicht folge, dafs fie keine haben, dafs man vielmehr auch von ihnen eine Urfache annehmen müffe, weil überdem das Gegründete diefer Annahme durch den Erfolg unfers Forfchens nach den Urfachen der Dinge fo oft gerechtfertigt werde: fo hätte man nicht bedacht, dafs daraus, dafs etwas immer fo gewefen fei, bei weitem noch nicht folge, dafs es immer fo feyn werde, und durchaus fo feyn müffe. Eben dies ift es aber, was durch den Begriff der Urfache behauptet wird. Wenn A die Urfache von B heifst, fo will das nicht fagen, B kann darauf folgen und auch nicht, diefes Folgen ift zufällig; fondern B mufs auf A nach einer fchlechthin allgemeinen, d. i. ftets geltenden, Regel folgen, diefe Folge ift nothwendig. Erfahrung giebt aber nie eine ftrenge, fondern nur eine comparative Allgemeinheit, d. h. man weifs blofs, dafs bisher noch kein Fall ausgefallen ift, aber nicht, dafs nie einer ausfallen werde, weil keiner ausfallen könne. Und fo verhält es fich mit allen übrigen Katego-

rien, ja mit allen reinen Verſtandesbegriffen überhaupt (M. I, 139. C. 123. f.).

2. Uebergang.

29. Wenn wir uns Erkenntniſs von Gegenſtänden der Erfahrung erwerben, ſo macht der Gegenſtand die Vorſtellung möglich, die ich mir von ihm mache, oder ich bekomme meine Vorſtellung von dem Gegenſtande durch denſelben. Dies kann man die empiriſche Beziehung einer Vorſtellung auf ihren Gegenſtand nennen. Es iſt aber die Frage, ob es nicht auch umgekehrt ſeyn könne, ob es nicht auch Vorſtellungen gebe, welche ihren Gegenſtand möglich machen, ſo daſs ich folglich durch dieſe Vorſtellungen ſchon wiſſen kann, wie gewiſſe Gegenſtände beſchaffen ſeyn werden und müſſen? Wäre das, ſo gäbe es eine rationale Beziehung einer Vorſtellung zu ihrem Gegenſtande, nehmlich die, daſs die Vorſtellung *a priori* beſtimmte, wie der Gegenſtand beſchaffen ſei. Alle Erfahrungserkenntniſs enthält aber zweierlei, eine Anſchauung des Gegenſtandes durch die Sinne, wodurch etwas zum Erkenntniſs gegeben wird, und einen Begriff von dem Gegenſtande, den wir in der Anſchauung anſchauen. Alle Anſchauung muſs aber zweien Formen unſrer Sinnlichkeit gemäſs ſeyn, und wird durch dieſe beſtimmt, d. h. es muſs alles, was wir anſchauen, im Raume und in der Zeit, oder doch, wenn es etwas in unſerm innern Sinn Befindliches iſt, in der Zeit angeſchauet werde, und folglich in ſo fern den Geſetzen dieſer Formen ganz gemäſs ſeyn. Es fragt ſich nun: ob nicht auch die Begriffe ähnlichen Formen der Begriffe gemäſs ſeyn müſſen, ſo daſs ſie nur in dieſen Formen gedacht werden können? Wäre das, ſo müſste alle Erfahrungserkenntniſs der Gegenſtände nothwendig ſolchen Begriffen (Formen des Denkens) gemäſs ſeyn, und es lieſse ſich ohne ſie kein Erfahrungsgegenſtand denken. Sind nun die

Kategorien dergleichen Begriffe *a priori*, fo wird ihre objective Gültigkeit, oder dafs Jedermann das, was fie ausfagen, in allen Erfahrungsgegenftänden gültig finden mufs, darauf beruhen, dafs durch fie allein Erfahrungserkenntnifs (den Formen des Denkens nach) möglich fei. Alsdann kann es keinen Gegenftand geben, der nicht durch diefe Kategorien, im Denken des Gegenftandes, beftimmt würde, weil es dann nicht möglich ift, uns einen Begriff von irgend einem Erfahrungsgegenftande zu machen, als nach den Formen aller Begriffe oder alles Denkens überhaupt, d. i. nach den Kategorien (M. I. 140. C. 124. ff.).

30. Es ift alfo blofs die Frage zu beantworten: find die Kategorien, und überhaupt die Begriffe *a priori*, etwa die Bedingungen, unter welchen allein Erfahrung, fowohl Erfahrungsgegenftände als Erfahrungserkenntnifs, möglich ift? Sind fie das, fo find fie auch nothwendig; weil fie dann nicht blofs der Grund der Möglichkeit der Erfahrung für einzelne Subjecte, wie z. B. der Sinn des Gefichts u. dergl., fondern der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt find. Dies ift der einzig mögliche Weg, ausfindig zu machen, wie Begriffe, die ihren Urfprung in unferm Verftande haben, etwas von einem Gegenftande ausfagen können, der uns feiner Materie nach durch die Sinne gegeben wird; denn durch die Ableitung diefer Begriffe aus der Erfahrung würden wir die Nothwendigkeit in denfelben nie heraus bekommen, weil in der Erfahrung alles zufällig ift (M. I, 141. C. 126. f.).

31. Die Kategorien können alfo nicht aus der Erfahrung entfpringen. Dennoch hat Locke fie, als einfache Begriffe, in der Erfahrung aufgefucht. Diefer Philofoph ift es eigentlich, der auf die Beftimmung und Aufzählung der einfachen Begriffe zuerft aufmerkfam gemacht hat. Er

nimmt zwei Quellen derselben an, den äussern und den innern Sinn. Hiernach classificirt er die einfachen Begriffe auf folgende Art. Es giebt solche,

a. die aus einem einzigen Sinn;

b. die aus mehreren Sinnen;

c. die aus dem innern Sinn allein;

d. die aus dem innern und äussern Sinn zugleich entstehen.

Von den erstern betrachtet er bloss die Solidität; die der zweiten Classe sind: Raum, Figur, Bewegung und Ruhe; die der dritten Classe sind: Perception und Wille; die der vierten Classe: Vergnügen und Schmerz, Kraft, Existenz, Dauer und Einheit. Die Anzahl der Begriffe ist in dieser Tafel ebenfalls nach keiner Regel und willkührlich bestimmt, auch mischt er offenbar Begriffe, die aus reiner Sinnlichkeit entspringen, und empirische Begriffe, so wie abgeleitete und Stammbegriffe des reinen Verstandes unter einander (Schwab, a. a. O. S. 45 und 48. ff.). Die Hauptsache aber ist, dass Locke so inconsequent verfuhr, und nach diesen Begriffen, die doch aus der Erfahrung entspringen sollen, Gegenstände bestimmen und so zur Erkenntniss derselben gelangen wollte, von denen gar keine Erfahrung möglich ist, so dass die Erkenntniss derselben folglich von ganz anderer Art ist, als die Erfahrungserkenntniss. So gebraucht Locke den Begriff der Existenz von Gott, und behauptet, das Daseyn Gottes sei diejenige Wahrheit, welche man durch die Vernunft am leichtesten erkennen könne, und die Evidenz derselben gleiche der aus mathematischen Demonstrationen (Locke *Essai philos. concern. l'entend. hum. l. IV.*

ch. X. §. 1.). Er kennt den Begriff des Daseyns bloss als einen Erfahrungsbegriff, gebraucht ihn aber ohne Umstände von Gott, einem Gegenstande, der nicht in die Sinne fällt, und von dem es folglich keine Erfahrung geben kann. Es fällt ihm gar nicht ein, zu fragen: ob diejenigen einfachen Begriffe, die in den Erfahrungsgegenständen sinnlich dargestellt werden, auch in solchen Gegenständen, die sich aller Erfahrung entziehen, etwas ihnen entsprechendes haben, das durch sie gedacht werden könne?

David Hume räsonnirte dagegen die objective Realität der allgemeinen Begriffe überhaupt, ja sogar ihr Daseyn in der Seele weg, und erklärte sie für Undinge. Er behauptet mit Berkley, dass alle allgemeine Begriffe im Grunde nichts als individuelle Begriffe wären, die man an einen gewissen Ausdruck hinge, der ihnen eine ausgedehntere Bedeutung gebe, und mache, dass man sich gelegentlich anderer Individuen erinnere, die ihnen ähnlich seien; und er hält dieses für eine der wichtigsten und grössten Entdeckungen, die in den letzten Jahren in der Republik der Wissenschaften gemacht worden seien. Um zu erklären, warum wir diese Begriffe als allgemeine behandeln, sagt er: mit dem Worte erwache der individuelle Begriff, mit diesem die übrigen, die mit demselben nach den Gesetzen der Aehnlichkeit, der Gleichzeitigkeit, der Succession u. s. w. verbunden seien; unsere Einbildungskraft gehe von dem einen zum andern, wir bekommen nach und nach eine Leichtigkeit, die ganze Reihe zu durchlaufen, und täuschen uns dann mit der Einbildung, als hätten wir einen allgemeinen Begriff formirt. Diese Täuschung beruhe also, so wie das ganze Geschäft, auf der Einbildungskraft und Gewohnheit, s. übrigens Gewohnheit, 2. ff. Uebrigens war aber Hume bei dieser seiner Behauptung weit

consequenter als Locke. Er erkannte, dafs man mit Begriffen, die ihren Ursprung auf diese Weise der Einbildungskraft und Gewohnheit zu danken hätten, unmöglich Gegenstände erkennen könne, von denen wir nie einen individuellen Begriff erlangt hätten. Die reine Mathematik und allgemeine Naturwissenschaft lehren, dafs sich Locke und Hume in der Ableitung ihrer einfachen und allgemeinen Begriffe aus der Erfahrung irrten, indem, gegen beider Gründe, jene Wissenschaften durch die That lehren, dafs es wirklich Begriffe *a priori* gebe (s. *A priori*, 19.) (M. I, 142. C. 127. f.).

32. Locke öffnete durch seine Behauptung der Schwärmerei Thür und Thor; denn so wie er einige seiner einfachen Begriffe ohne allen Grund aus der Erfahrungserkenntnifs zur Erkenntnifs übersinnlicher Gegenstände übertrug, könnte man ebenfalls nicht nur seine übrigen einfachen Begriffe, sondern auch zusammengesetzte übertragen, und so alle Grenzen zwischen der Erfahrung und dem, was nie Erfahrung werden kann, wegreifsen. So würde Locke z. B., wenn er seine übrigen einfachen Begriffe eben sowohl, als den der Existenz von Gott gebrauchen wollte, (durch den Begriff der Solidität) einen materiellen, (durch den Begriff des Raumes) im Raum befindlichen, (durch den Begriff der Figur) eine Figur habenden, (durch den Begriff der Ruhe und Bewegung) der Bewegung und Ruhe fähigen, (durch den Begriff des Vergnügens und Schmerzes) des Vergnügens und Schmerzes fähigen, also passiven und ganz sinnlichen Gott bekommen. Man sieht nicht ein, warum ein solcher Gott nicht auch in die Sinne fallen sollte, und wenn die Vernunft einmal die Befugnifs hat, über die Grenzen der Erfahrung hinaus nach der Erfahrungserkenntnifs zu verfahren, wo alsdann für sie Grenzen seyn sollen, und wie sie sich

ſoll dadurch in Schranken halten laſſen, daſs man etwa ſagt, man muſs hierin auch nicht zu weit gehen. — Wie ſich Hume hergegen durch ſeine Behauptung den Skepticismus ergab, findet man im Art. Hume, 5. — Kants Abſicht bei ſeiner Critik der reinen Vernunft iſt nun, die menſchliche Vernunft ſowohl vor Schwärmerei als vor Skepticismus zu ſichern. Dieſes verſucht er dadurch, daſs er darauf ausgeht, die Grenzen aufzuſinden, über welche die menſchliche Vernunft mit ihrem erkennenden Vermögen nicht hinaus kann, und dabei dennoch ihr nicht dadurch das Feld zu verſchlieſsen, in welchem ihr nach Zwecken handelndes Vermögen wirkſam ſeyn kann, ein Feld, welches, in Anſehung der Zwecke der Vernunft unſtreitig weit über alle Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs hinaus reicht (M. I, 143. C. 128.).

33. Ehe Kant die transſcendentale Deduction der Kategorien ausführt, ſchickt er erſt noch eine Erklärung der Kategorien voraus, welche den Realbegriff derſelben giebt, der eben durch die Deduction bewieſen werden ſoll. Sie heiſst: Kategorien ſind Begriffe von einem Gegenſtande überhaupt, dadurch deſſen Anſchauung in Anſehung einer der logiſchen Functionen zu urtheilen, als beſtimmt angeſehen wird. Wenn wir nehmlich denken, ſo iſt es das erſte, daſs wir uns ein Subject denken, wovon wir etwas denken, oder dem wir Prädicate beilegen. So lange wir nun dem Subject noch gar kein Prädicat beigelegt haben, iſt das Subject noch ganz unbeſtimmt. Wir denken uns im Begriff des Subjects bloſs überhaupt einen Gegenſtand, den wir beſtimmen, oder Prädicate beilegen wollen. Unter allen Begriffen, die ich nun dem, was ich mir im Subject nur noch bloſs als Gegenſtand überhaupt denke, beilegen kann, giebt es einige, welche Kategorien

heifsen. Das find nun folche, welche, wenn ich fie dem Subjecte beilege, beftimmen, unter welcher Function zu urtheilen der Gegenftand in der Anfchauung ftehe, ob er z. B. ein folcher fei, von dem (in Anfehung andrer Begriffe) entweder allgemeine oder befondere oder einzelne, entweder bejahende oder verneinende oder unendliche Urtheile gefällt werden müffen, ob er im kategorifchen Urtheil als Subject oder als Prädicat gedacht werden müffe u. f. w. Wenn ich z. B. mir den Begriff Cörper denke, und diefen Begriff noch nicht weiter beftimmt habe, fo ftelle ich mir darunter zuvörderft überhaupt einen Gegenftand vor. Will ich nun mit diefer Vorftellung noch eine andere verknüpfen, fo ift zuerft die Frage, wie ift die Anfchauung eines Cörpers in Anfehung der logifchen Functionen zu urtheilen beftimmt, damit mir jene Verknüpfung möglich werde? Ift die Anfchauung fo befchaffen, dafs der Begriff des Gegenftandes diefer Anfchauung in Rückficht auf den mit ihm zu verknüpfenden zweiten Begriff, z. B. den der Theilbarkeit, unter der Kategorie der Allheit oder der Vielheit oder der Einheit ftehe, fo dafs ich entweder fagen mufs, alle, oder viele Cörper find, oder gar nur ein Cörper ift theilbar; ferner ift fie fo befchaffen, dafs er unter der Kategorie der Realität, oder Negation, oder Limitation ftehe, fo dafs ich entweder fagen mufs, die Cörper find, oder find nicht theilbar, oder gar, fie find untheilbar; ferner ift fie fo befchaffen, dafs er im kategorifchen Urtheile das Subject oder Prädicat ausmache, und alfo unter der Kategorie der Subftanz oder des Accidenz ftehe, fo dafs ich entweder fagen mufs, alle Cörper find theilbar, oder einiges Theilbare ift ein Cörper? Durch die Kategorien der Allheit, der Realität, der Subftanz, wenn ich den Begriff eines Cörpers darunter bringe, wird es alfo beftimmt, dafs die Anfchauung eines Cörpers in der Erfahrung fo be-

schaffen sei, dass er entweder überhaupt, in jedem Fall, oder doch in Ansehung eines andern mit ihm zu verknüpfenden Begriffs so zu betrachten sei, dass jederzeit alle Anschauungen, die zu der Sphäre des Begriffs eines Cörpers gehören, auch zu der Sphäre des Begriffs der Theilbarkeit gehören, und dass der Cörper hierbei immer nur als Subject, niemals als Prädicat betrachtet werden müsse; und so in allen übrigen Kategorien (M. I, 144. C. 128. f.).

5. Deduction.

a. Nach der ersten Ausgabe der Critik (C. 1. A. 94. ff.).

34. Wenn Erfahrung entstehen soll, so müssen drei ursprüngliche Vermögen der Seele wirken, welche darum ursprünglich heissen, weil sie von keinem andern Vermögen der Seele weiter abgeleitet werden können: der Sinn, die Einbildungskraft und die Apperception. Die drei Wirkungen durch welche diese drei Vermögen die Erfahrung hervorbringen, sind:

a. der Sinn fasst das Mannigfaltige der Eindrücke, die er empfängt, nach und nach auf, welches die Synopsis desselben heisst;

b. die Einbildungskraft verknüpft dieses Mannigfaltige sinnlicher Eindrücke mit einander, welches die Synthesis desselben heisst;

c. die Apperception macht, dass alles dieses Mannigfaltige so erkannt werden kann, als sei es nur ein einziger Eindruck, den wir erhalten haben, welches die Einheit desselben genannt wird.

Aber nicht nur die Erfahrung selbst bringen diese Vermögen durch ihre Wirkungen hervor, sondern auch die Form, die alle Erfahrung wegen der Beschaffenheit der Vermögen, durch welche wir zur Erfahrung gelangen, nothwendig annehmen muss. Diese Vermögen haben also einen zwiefachen Gebrauch, einen empirischen, zur Bewirkung der Erfahrung selbst, und einen transscendentalen, zur Bewirkung der Form *a priori*, die alle Erfahrung nothwendig annehmen muss.

35. Dass ein Begriff völlig *a priori* erzeugt werden, und dennoch die Vorstellung irgend eines bestimmten Gegenstandes (nicht bloss eines Gegenstandes überhaupt) enthalten sollte, ist unmöglich; denn solcher Begriff würde bloss eine Art des Denkens seyn, aber es würde dadurch nichts Bestimmtes auf diese Art gedacht werden, er würde die Form zu einem Begriff von einem Gegenstande seyn, aber er würde keinen Inhalt zu einem bestimmten Gegenstande haben, dessen Begriff diese Form annehmen könnte. Wenn ich z. B. sage, die Seele ist eine Substanz, so lege ich dem Gegenstande, den ich Seele nenne, und im Subject meines Urtheils als noch unbestimmten Gegenstand denke, einen solchen *a priori* erzeugten Begriff bei. Aber eben darum erkenne ich noch nichts von diesem Gegenstande, sondern sage bloss die Art oder Form des Denkens aus, auf welche oder unter der der Begriff Seele muss gedacht werden, nehmlich bloss als Subject, aber nicht als blosse Bestimmung eines andern Subjects oder als Prädicat. Darum kenne ich aber noch nicht die Seele als eine Substanz, es fehlt mir noch an etwas, wodurch der Begriff Substanz Inhalt bekömmt, es muss in dem unbestimmten Gegenstande Seele etwas, vielleicht durch die Sinne, gegeben werden, was ich die Substanz der Seele nennen kann. So

ist die Substanz des Cörpers, das den Raum Erfüllende, die Materie des Cörpers (C. 1. A. 95.).

36. Nun giebt es aber für uns Menschen keine andere Art, wie unsern Begriffen von Gegenständen ein Inhalt gegeben werden kann, als die Eindrücke, die wir auf die Sinne erhalten; wenn es also reine Begriffe *a priori* giebt, so kann durch sie nichts anders erkannt werden, als das, was durch die Sinne uns gegeben wird, folglich können sie nur zur Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände und zur Hervorbringung der Erfahrungserkenntniss dienlich seyn (C. 1. A. 95.).

37. Will man also wissen, wie man durch die Kategorien, als Begriffen, die doch aus unserm Verstande entspringen, wirkliche Gegenstände, und nicht blosse Hirngespinste, erkennen könne: so muss man untersuchen, was das Erkenntnissvermögen thun muss, um Erfahrungserkenntniss von einem Gegenstande hervorzubringen. Muss der Verstand dazu gewisse Vorstellungen hervorbringen, ohne die keine Vorstellung eines Erfahrungsgegenstandes möglich seyn würde: so würde die Kategorie eine solche Vorstellung seyn, die dann einfach seyn müsste, weil sie vielleicht alles Mannigfaltige verknüpfet, aber selbst nicht als ein Mannigfaltiges von Vorstellungen durch die Sinne gegeben ist. Solche Elemente einer Erkenntniss *a priori* können dann zwar nicht von der Erfahrung entlehnt seyn, denn sonst wären sie nicht *a priori*, sie können aber doch bloss zur Erfahrungserkenntniss dienen, und kein andrer Gegenstand, als ein solcher, der vermittelst sinnlicher Eindrücke erkannt wird, kann durch sie erkannt werden; denn sonst würden diese Begriffe nicht nur ganz leer seyn, sondern auch nicht einmal im Denken entstehen (C. 1. A. 95. f.).

Die Kategorien sind nun solche Begriffe *a priori*, welche zu jeder Erfahrungserkenntniss unumgänglich nöthig sind, und daher auch in jeder Erfahrungserkenntniss vorkommen müssen; und ihre Deduction ist geführt, wenn gezeigt wird, dass es, ohne sie, nicht möglich ist, einen Gegenstand zu denken. Um dieses einzusehen, müssen wir erst untersuchen, was alles im menschlichen Erkenntnissvermögen vorgehen muss, wenn Erfahrungserkenntniss entstehen soll (C. 1. A. 96. f.).

38. Erkenntniss ist ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen; wenn daher auch der Sinn durch eine Synopsis das Mannigfaltige der Vorstellungen auffasst, so muss doch zu dieser Synopsis auch eine Synthesis gehören, wodurch das in dem Sinn Zusammengefasste verknüpft wird, folglich kann die Fähigkeit Eindrücke zu erhalten (Receptivität) nur mit dem selbstthätigen Vermögen, diese Eindrücke festzuhalten und mit einander zu verknüpfen (Spontaneität), Erkenntniss möglich machen. Dieses selbstthätige Vermögen wirkt nun eine dreifache Synthesis, die zu aller Erkenntniss nothwendig ist:

a. die Synthesis der Apprehension der Vorstellungen in der Anschauung (s. Apprehension);

b. die Synthesis der Reproduction der Vorstellungen in der Einbildung (s. Apprehension, 4.);

c. die Synthesis der Recognition der Vorstellungen im Begriffe (s. Anschauung, 11.).

Diese dreifache Synthesis setzt also auch ein dreifaches Vermögen derselben voraus, und in diesem Vermögen bestehet der Verstand, durch welchen die Erfahrung, als das empirische Product

desselben (C. 1. A. 97. ff.) und selbst der Erfahrungsgegenstand möglich wird, s. Gegenstand, 4. ff. (C. 1. A. 97. ff.).

39. So wie nur Ein Raum und Eine Zeit ist, in welchen alle Formen der Erfahrungsgegenstände und alles Verhältniss des Seyns und Nichtseyns statt findet; so ist auch nur Eine Erfahrung, in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßsigen Zusammenhange vorgestellt werden. Käme aber die Einheit der Verknüpfung aus der Erfahrung in uns hinein, und entspränge sie nicht aus unserm Verstande, so würde ein Gewühl von Erscheinungen, aber keine zusammenhängende Erfahrung in uns seyn. Diese Einheit und die Verknüpfung zu derselben wäre nehmlich dann zufällig und nicht allgemein. Und da überdem das Verknüpfen nicht durch die Selbstthätigkeit des Verstandes geschähe, sondern die Einheiten in denselben blos durch den Sinn aufgefasst würden: so gäbe das gedankenlose Anschauungen, aber niemals Erkenntniss. Die Verknüpfung und Einheit, welche der Verstand in die Erfahrungserkenntniss bringen muss, die muss er folglich auch in die Gegenstände der Erfahrung bringen, die für uns nicht anders als in der Anschauung vorhanden sind. Die **Kategorien** sind demnach nichts anders, als **die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung**, so wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung sind. Das heisst, so wie ohne Raum und Zeit keine Anschauungen möglich sind, welche doch zur Erfahrungserkenntniss und den Gegenständen durchaus erforderlich sind; so ist ohne Kategorien kein Denken möglich, welches ebenfalls zur Erfahrungserkenntniss und den Gegenständen derselben unentbehrlich ist. Also sind die Kategorien die Grundbegriffe, welche aus dem menschlichen Verstande entspringen, und in das durch die Sin-

ne zur Anschauung gegebene Mannigfaltige sinnlicher Eindrücke die Einheit bringen, zu welcher sie der Verstand verknüpft, und wodurch sie erst ein Ganzes sinnlicher Anschauungen oder Gegenstände werden. Da es also, ohne sie, für ein solches Erkenntnissvermögen, als das menschliche ist, nicht einmal Gegenstände der Erkenntniss geben kann, so müssen sie auch als etwas betrachtet werden, was dem Gegenstande unvermeidlich anhängt, welches Kant unter dem Ausdruck versteht, sie haben objective Gültigkeit. Die Kategorien sind also darum nothwendig, weil alle Erkenntniss in ein reines Selbstbewusstseyn muss zusammengefasst, d. h. weil jede einzelne Vorstellung an die Vorstellung, dass wir jene Vorstellung haben, muss geknüpft werden. Dies ist aber nur dadurch möglich, dass alle diese Vorstellungen an Einen Begriff geknüpft werden, wodurch das Ich, an welches die einzelnen Vorstellungen geknüpft sind, allein als das nehmliche Ich in allen diesen Vorstellungen erkannt werden kann. Wenn ich z. B. die Identität meines Ichs in allen meinen Vorstellungen, in so fern sie in der Zeit auf einander folgen, erkennen will, so ist das nur dadurch möglich, dass ich sie durch die Begriffe der Ursache und Wirkung, d. i. dadurch, dass ich sie als Ursachen und Wirkungen zusammenhängend erkenne, verknüpfe und so Einheit des Bewusstseyns hinein bringe, gleichsam als wäre alles nun nur eine einzige Vorstellung, die an ein einziges Ich geknüpft sei. Ohne eine solche Vereinigung, die ihren Grund in uns hat, würde das Mannigfaltige der Vorstellungen in unsern Wahrnehmungen nie Erfahrung werden, sondern ein blindes Spiel mit Vorstellungen und noch weniger als ein Traum seyn.

Es ist unmöglich, die Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten; wie könnte man z. B. etwas eine Ursache nennen, und damit behaupten, es

müsse das immer hervorbringen, was man seine Wirkung nennt? Und wie will man sich, wenn alles aus der Erfahrung entspringen soll, begreiflich machen, dass niemals etwas geschieht ohne eine wirkende Ursache, durch die es hervorgebracht wird, und was soll der Grund davon seyn, dass die Gegenstände sich untereinander auf diese Weise verknüpfen lassen? Nach Kants Grundsätzen ist dieses sehr wohl begreiflich. Soll nehmlich etwas ein Stück meines Erkenntnisses werden, so muss es so an die Vorstellung meines Ichs geknüpft werden, dass ich dabei sicher bin, dass die Vorstellung meines Ichs dabei dieselbe sei, welche in meiner übrigen Erkenntniss vorkömmt. Hieraus folgt also, dass die Erfahrungsgegenstände ohne eine Vorstellung in uns nicht möglich sind. Eine solche Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, ohne welche etwas anders nicht möglich ist, heisst eine Regel, und wenn das andere so seyn muss, ein Gesetz. Folglich stehen die Erfahrungsgegenstände unter nothwendigen Gesetzen, mithin ist der Grund ihres Zusammenhanges (ihre Affinität) transscendental, und der empirische ist die blosse Folge davon. Die Erfahrungsgegenstände, und mithin die Natur als Inbegriff derselben, beruhet also auf der Beschaffenheit unsres Verstandes und unsrer Sinnlichkeit. Dies ist aber darum nicht weiter befremdlich, weil diese Gegenstände nicht Dinge an sich sind, sondern aus blossen sinnlichen Eindrücken bestehen, welche der Verstand sehr wohl verknüpfen und die Einheit hinein legen kann, die *a priori* aus ihm entspringt (C. 1. A. 110.).

40. Diese Deduction stellte nun Kant, nachdem er die einzelnen Theile derselben im Vorhergehenden abgesondert vorgetragen hatte, auf folgende Art im Zusammenhange vor. Die Möglichkeit der Erfahrung und der Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände beruhet auf Sinn, Einbil-

dungskraft und Apperception. Jede dieser drei Erkenntnisquellen macht sowohl die Erfahrungserkenntniss als auch die Erkenntniss *a priori*, als den Grund der Erfahrungserkenntniss, möglich. Der Sinn stellt die Erfahrungsgegenstände (vermittelst der Anschauung) in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Association oder Vergesellschaftung (und Reproduction), die Apperception in dem empirischen Bewusstseyn, dass die reproducirten oder durch die Einbildungskraft wieder hervorgebrachten Vorstellungen die nehmlichen sind, die in der Anschauung enthalten waren; welches Kant die Recognition nennt. Es liegt aber der sämmtlichen Wahrnehmung die reine Anschauung, der Association die reine Synthesis oder Verknüpfung der Einbildungskraft, und dem empirischen Bewusstseyn die reine Apperception (das Selbstbewusstseyn oder die Vorstellung der Identität des Ichs in den verschiedenen Vorstellungen) in dem Erkenntnissvermögen zum Grunde. Sollen wir uns etwas vorstellen, so müssen wir uns desselben bewusst seyn, dies ist das empirische Bewusstseyn; dieses Bewusstseyn muss aber auch mit dem Bewusstseyn aller andern Vorstellungen, die wir haben, zu einem und demselben Bewusstseyn gehören, folglich müssen wir uns bei allen Vorstellungen bewusst werden, dass das Ich, an das wir sie knüpfen, in Ansehung aller immer dasselbe ist, welches Kant die reine Apperception nennt. Dies Princip steht *a priori* fest, und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen (mithin auch in der Anschauung) heissen. Nun ist die Einheit des Mannigfaltigen verschiedener Vorstellungen in einem Subject synthetisch, d. h. sie ist nicht etwa, wie die analytische, in mehrern Begriffen als ihr gemeinschaftliches Merkmal enthalten, so dass diese Begriffe alle unter ihr, als unter ihrem gemeinsamen Begriff stehen, welches

die **analytische** Einheit seyn würde, sondern sie vereinigt alle Theilvorstellungen in sich und macht aus ihnen eine einzige Vorstellung. Folglich ist die reine Apperception ein Grund der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung. Soll aber das Mannigfaltige der Vorstellungen zu dieser Einheit vereinigt werden, so muss der Verstand diese Vereinigung bewirken, also setzt die synthetische Einheit eine Synthesis, Vereinigung, voraus; ist also jene Einheit *a priori* nothwendig, so ist es auch diese Synthesis. Folglich ist die Synthesis durch die Einbildungskraft die Bedingung *a priori*, unter der das Mannigfaltige der Vorstellungen allein zu einer Erkenntniss vereinigt werden kann. Dies ist aber die productive Synthesis der Einbildungskraft *a priori*, d. i. diejenige, wodurch die Anschauungen ursprünglich erzeugt werden, nicht die reproductive oder diejenige, wodurch wir sie in der Erinnerung uns noch einmal, in Abwesenheit der Gegenstände, wieder vorstellen. Folglich kann es keine Erkenntniss geben, und besonders keine Erfahrung, ohne jene nothwendige Einheit und Synthesis. Geht die Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen in der Einbildungskraft bloss auf die Verbindung desjenigen Mannigfaltigen, welches *a priori* ist, so heisst sie **transscendental**, und die Einheit dieser Synthesis heisst **transscendental**, wenn sie als *a priori* nothwendig in Rücksicht der ursprünglichen Einheit der Apperception vorgestellt wird. Da nun ohne diese Einheit der Apperception keine Erkenntniss möglich ist, so ist die transscendentale Einheit der Synthesis der Einbildungskraft die reine Form *a priori*, durch welche alle Gegenstände möglicher Erfahrungen vorgestellt werden müssen. Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der **Verstand**, der, wenn die Synthesis transscendental ist, der **reine** Verstand heissen kann. Also sind

im Verſtande reine Erkenntniſſe *a priori*, welche die nothwendige Einheit der reinen Syntheſis der Einbildungskraft, in Anſehung aller möglichen Erſcheinungen, enthalten. Dieſes ſind die Kategorien, oder vielmehr die reinen Verſtandesbegriffe überhaupt. Folglich ſtehen alle Erfahrungsgegenſtände als Data zu einer möglichen Erfahrung unter dem Verſtande des Menſchen, und der reine Verſtand deſſelben iſt, vermittelſt der Kategorien, ein formales und ſynthetiſches Princip aller Erfahrung.

In dem vorhergehenden Abſatz iſt die ganze transſcendentale Deduction der Kategorien in der Kürze enthalten, und zwar ſo, daſs wir von oben herunter gingen, nehmlich von der transſcendentalen Einheit des Selbſtbewuſstſeyns, oder dem oberſten Punct in der menſchlichen Erkenntniſs, anfingen, und ſo bis zu dem Empiriſchen oder der Erfahrungserkenntniſs fortgingen, und auf dieſe Art die Erzeugung derſelben zeigten. Jetzt wollen wir, um dieſe Deduction deſtomehr ins Licht zu ſetzen, ſie umkehren, und den nothwendigen Zuſammenhang des Verſtandes mit den Erfahrungsgegenſtänden vermittelſt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daſs wir von unten hinauf gehen, und von der Erfahrung anfangen.

Das erſte, was uns zur Erkenntniſs gegeben wird, iſt der Erfahrungsgegenſtand (denn alle Erkenntniſs fängt mit der Erfahrung an, darum entſpringt ſie aber nicht alle aus der Erfahrung), dieſer muſs, wenn er ein Gegenſtand unſerer Erkenntniſs werden, d. i. Erfahrungsgegenſtand ſeyn ſoll, mit Bewuſstſeyn verbunden ſeyn. Dieſe Verknüpfung des Erfahrungsgegenſtandes mit dem Bewuſstſeyn deſſelben heiſst die Wahrnehmung. Nun enthält aber jeder Erfahrungsgegenſtand ein Mannigfaltiges verſchiedener Vorſtellun-

gen, die wir durch die Sinne erhalten; wir würden alſo die Wahrnehmung dieſer verſchiedenen Vorſtellungen haben, alſo mehrere Wahrnehmungen, die, ohne Verbindung, einzeln und zerſtreuet in unſerm Bewuſstſeyn ſeyn würden. Folglich iſt eine Verbindung aller dieſer einzelnen, und ſonſt zerſtreueten, Wahrnehmungen nothwendig. Dieſe Verbindung liegt nicht ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden, ob wir uns wohl derſelben ſo bewuſst werden, daſs es uns ſo ſcheint, als käme auch ſie durch die Sinne in uns, oder als entſpränge auch ſie durch die Sinne. Denn, ſollte dieſe Verbindung durch den Sinn in uns kommen, ſo müſsten wir uns doch derſelben bewuſst werden, und da das Bewuſstſeyn der Verbindung zweier Wahrnehmungen von dem Bewuſstſeyn der zwei folgenden Wahrnehmungen wieder getrennt und iſolirt ſeyn würde, ſo müſste doch eine Verbindung dieſer Verbindungen geſchehen, welche nicht in den Erfahrungsgegenſtänden läge. Es iſt auch gar nicht begreiflich, wie eine Verbindung, welche ſchon in den Erfahrungsgegenſtänden läge, zum Bewuſstſeyn kommen könne. Es iſt alſo in uns ein thätiges Vermögen der Verbindung (Syntheſis) dieſes Mannigfaltigen der Wahrnehmungen und der Vorſtellungen. Dieſes Vermögen nennen wir die Einbildungskraft, und die Handlung derſelben, die ſie unmittelbar an den Wahrnehmungen ausübt, um ſie zu verbinden, die Apprehenſion oder Auffaſſung derſelben. Die Einbildungskraft ſoll nehmlich das Mannigfaltige der Anſchauung in ein Bild bringen; vorher muſs ſie alſo die ſinnlichen Eindrücke der verſchiedenen Vorſtellungen, oder des Mannigfaltigen in den Erfahrungsgegenſtänden ſelbſtthätig auffaſſen oder apprehendiren. Dieſe Apprehenſion würde aber kein Bild und keinen Zuſammenhang der Eindrücke hervorbringen, wenn nicht bei der Auffaſſung der folgenden Wahrnehmung die vorhergehende zurückgerufen oder durch

die Einbildungskraft im Gedächtnifs wieder **reproducirt** werden könnte. Folglich müssen wir dazu ein **reproductives** Vermögen der Einbildungskraft haben. Die Reproduction, wenn die Vorstellungen sich nicht ohne Unterschied reproduciren und kein regelloser Haufe derselben entstehen soll, mufs eine Regel haben, nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit der einen als mit der andern Vorstellung in Verbindung tritt. Den Grund dieser Reproduction nach Regeln nennt man die Association der Vorstellungen. Diese Association darf aber nicht zufällig seyn, es darf nicht unbestimmt und zufällig seyn, ob sich die Vorstellungen auch werden associiren lassen, ob sie werden associabel seyn; denn sonst würden einige Vorstellungen zum Bewufstseyn kommen, andre nicht, und es würde also keine complete Verbindung zwischen ihnen möglich seyn. Folglich mufs ein vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft, also auch der Association, *a priori* einzusehender oder, wie Kant dies mit Einem Wort benennt, **objectiver** Grund der Reproduction und Association vorhanden seyn, der sie der Nothwendigkeit eines sich durch alle Erfahrungsgegenstände erstreckenden Gesetzes unterwirft. Diesen objectiven Grund aller Association der Erfahrungsvorstellungen nennt Kant die **Affinität** derselben (s. **Affinität**, 4. ff.). Diese Affinität liegt nun in dem Grundsatze von der Einheit der Apperception, dafs nehmlich alle Erfahrungsvorstellungen so apprehendirt werden müssen, dafs sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen. Diese Zusammenstimmung würde aber unmöglich seyn ohne eine synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung. Folglich ist auch eine solche synthetische Einheit objectiv nothwendig. Die Affinität aller Erfahrungsgegenstände und aller verschiedenen Vorstellungen in denselben ist also die nothwendige Folge einer *a priori* auf Regeln gegründeten Synthesis in der Einbil-

dungskraft und der objectiven Einheit dieser Synthesis. Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis *a priori*, die aber dennoch jederzeit sinnlich ist, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint. Eine solche Synthesis *a priori* ist z. B. die Gestalt eines Triangels. Die reine Einbildungskraft liegt also, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, aller Erkenntniss *a priori* zum Grunde. Vermittelst derselben wird das Mannigfaltige verschiedener Vorstellungen an das stehende und bleibende Ich, welches alle unsere Vorstellungen begleitet, gebunden; dieses geschiehet nach einer dem Verstand angehörigen Regel, ohne welche die Nothwendigkeit und folglich Objectivität in der Anschauung wegfallen würde, welche Regel es auch möglich macht, dieses Mannigfaltige der Vorstellungen als eine Einheit zu denken, die der Gegenstand heisst, und es in diesem Begriffe wieder zu erkennen, ohne welche Recognition im Begriffe alle Reproduction zur Zusammensetzung des Bildes der Erfahrungsgegenstände sowohl als der Erfahrungserkenntniss unmöglich seyn würde. In der Recognition, welche das höchste empirische Element der Erfahrung ist, enthält diese also Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objective Gültigkeit oder Wahrheit der Erfahrungserkenntniss möglich machen. Diese Gründe der Recognition des Mannigfaltigen der Vorstellungen in der Anschauung, so fern sie bloss die Form einer Erfahrung überhaupt (folglich jeder möglichen Erfahrung) angehen, sind die Kategorien (C. 1. A. 115. ff.).

41. Wir bringen also selbst in die Natur die Ordnung und Regelmässigkeit an den Gegenständen derselben, die auch darum Erscheinungen und nicht Dinge an sich sind. Denn diese Natureinheit soll eine nothwendige, d. i. *a priori*

gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen seyn. Wie sollten wir aber wohl *a priori* eine synthetische Einheit hervorbringen können, wären nicht *a priori* in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unsers Erkenntnisvermögens subjective Gründe solcher Einheit enthalten. Der Verstand ist also das Vermögen der Regeln, sowohl die Erfahrungsregeln in den Erscheinungen auszuspähen, als auch ihnen solche Regeln vorzuschreiben, welche ihnen nothwendig anhängen, oder objectiv, d. i. Gesetze sind, und die *a priori* aus dem Verstande selbst herkommen.

Der Verstand ist also die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es gar keine Natur oder synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben. Denn Erscheinungen können, als solche, nicht außer uns, d. i. unabhängig von unserm Erkenntnisvermögen als Dinge an sich (nicht Vorstellungen) statt finden, sondern existiren nur in unsrer Sinnlichkeit. Unsre Sinnlichkeit aber ist, als Gegenstand der Erkenntnis in einer Erfahrung, mit allem, was sie enthalten mag, nur in der Einheit der Apperception möglich. Die Einheit der Apperception aber ist der transscendentale Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung. Diese Einheit der Apperception ist die Regel, das Mannigfaltige von Vorstellungen aus einer einzigen zu bestimmen, und das Vermögen dieser Regeln ist der Verstand. Alle Erscheinungen liegen also, als mögliche Erfahrungen, eben so im Verstande, als sie, als bloße Anschauungen, in der Sinnlichkeit liegen, und erhalten vom Verstande eben so ihre formale Möglichkeit als von der Sinnlichkeit.

Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und erst dadurch Erfahrung ihrer Form

nach ursprünglich möglich. Und so ist denn die transscendentale Deduction hiermit geführt worden, d. i. es ist begreiflich gemacht worden, wie der Verstand zur Sinnlichkeit ein solches Verhältniss haben könne, dass aus dem ersten reine Begriffe *a priori* entspringen, welche die Gegenstände der Erfahrung auf eine allgemeine und nothwendige Weise bestimmen oder für sie objective Gültigkeit, d. i. Wahrheit, haben können (C. 1. A. 125. ff.).

42. Von Dingen an sich können wir gar keine Begriffe *a priori* haben, denn nähmen wir sie von dem Dinge, so wären es keine Begriffe *a priori*, nähmen wir sie aus uns selbst, so ist kein Grund da, warum die Dinge so beschaffen seyn sollten, wie wir sie *a priori* denken. Nur dann können gewisse Begriffe *a priori* vor der empirischen Erkenntniss der Gegenstände vorhergehen, wenn diese Gegenstände nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen sind. Dann sind sie blosse Modificationen unsrer Sinnlichkeit und Bestimmungen unsers identischen Selbst, d. h. sie müssen in durchgängiger Einheit einer und derselben Apperception stehen. In dieser Einheit des Bewusstseyns aber besteht auch die Form aller Erkenntniss der Gegenstände (wodurch das Mannigfaltige, als zu Einem Object gehörig, gedacht wird). Also macht die Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem Bewusstseyn gehört, eine formale Erkenntniss *a priori* aller Gegenstände überhaupt aus, so fern sie gedacht werden. Und diese Erkenntniss sind die Kategorien. Sie sind also nur darum *a priori* möglich, weil es unsre Erkenntniss bloss mit Erscheinungen zu thun hat, deren Möglichkeit in uns selbst liegt, deren Verknüpfung und Einheit (dass sie als Gegenstände vorgestellt werden) bloss in uns angetroffen wird. Und aus diesem Grunde, dass alle Erfahrungsgegenstände Erscheinungen sind, dem einzig mög-

lichen unter allen, ist auch diese Deduction der Kategorien geführt worden (C. 1. A. 128. ff.).

b. Nach der zweiten und den folgenden Ausgaben der Critik (C. 129. ff.).

43. In den Met. Anfangsgr. der Naturw. (N. XVIII*), 3. sagte Kant, daſs die Aufgabe: wie Erfahrung vermittelst der Kategorien und nur allein durch dieselben möglich sei, welche eben durch die transscendentale Deduction derselben aufgelöset wird, wie er jetzt (1786) einsehe, eine eben so groſse Leichtigkeit habe, als ihre Wichtigkeit groſs sei. Denn die Auflösung derselben könne beinahe durch einen einzigen Schluſs aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils überhaupt (daſs dies eine Handlung sei, durch welche gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntniſs eines Objects werden) verrichtet werden. Er leugnet nicht, daſs in der jetzt vorgetragenen Deduction noch einige Dunkelheit sei, und sagt, daſs sie dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen sei, dem der kürzeste Weg gemeiniglich der erste sei, den er gewahr wird. Er werde daher die nächste Gelegenheit ergreifen, diesen Mangel in der Deduction zu ergänzen. Er betreffe auch nur die Art der Darstellung, nicht den Erklärungsgrund, der in der vorhergehenden Deduction schon richtig angegeben sei. Dies Versprechen hat nun Kant in der zweiten Auflage der Critik der reinen Vernunft, nach der auch alle folgende Auflagen unverändert abgedruckt sind, erfüllt, und ich will nun diese Deduction der Kategorien noch auf diese Art darstellen.

44. Die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt kann niemals durch Sinne in uns kommen, auch nicht einmal die

Verbindung in der reinen Vorſtellung *a priori* des Raums und der Zeit; denn ſie iſt eine Wirkung des ſelbſtthätigen Vermögens der Vorſtellungskraft, d. i. des Verſtandes. Dieſe Verbindung heiſse **Synthefis**. Sie iſt die einzige Vorſtellung, die nicht durch Gegenſtände gegeben iſt (M. I, 145. C. 129.), und iſt die Vorſtellung der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen in den Anſchauungen ſowohl als in den Begriffen. Daſs, wenn dieſe Vorſtellung möglich ſeyn ſoll, die Vorſtellung der **Einheit** noch zu dem Act der Verbindung des Mannigfaltigen hinzukommen müſſe, wird im Art. **Einheit, qualitative**, gezeigt (M. I, 146. C. 130.).

45. Im Art. **Ich**, 2. wird gezeigt, daſs das **Ich denke** alle unſre übrigen Vorſtellungen müſſe begleiten können, weil ſonſt etwas in uns vorgeſtellt werden würde, was gar nicht gedacht werden könnte. Dieſe Vorſtellung: **Ich denke**, heiſst das **reine oder urſprüngliche Selbſtbewuſstſeyn**. Die mannigfaltigen Vorſtellungen würden nehmlich nicht insgeſammt **meine** Vorſtellungen ſeyn, wenn ſie nicht insgeſammt zu Einem Selbſtbewuſstſeyn gehörten. Nur dadurch, daſs ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorſtellungen in Ein Bewuſstſeyn verbinden kann, d. i. durch die **ſynthetiſche Einheit** der Apperception, iſt es möglich, daſs ich mir die Einerleiheit (Identität) dieſes Bewuſstſeyns in dieſen Vorſtellungen ſelbſt, d. i. die **analytiſche Einheit** in der Apperception, vorſtelle. Die ſynthetiſche Einheit der Apperception iſt alſo der höchſte Punct alles Denkens, der Verſtand ſelbſt, und dieſer iſt alſo das Vermögen, *a priori* zu verbinden oder das Mannigfaltige gegebener Vorſtellungen unter Einheit des Selbſtbewuſstſeyns zu bringen; und es iſt folglich der oberſte Grundſatz alles Verſtandesgebrauchs und folglich der ganzen menſchlichen Erkenntniſs: **daſs alles Mannigfal-**

tige der Anschauung muss können unter die synthetische Einheit des Selbstbewusstseyns gebracht werden. Diese synthetische Einheit des Selbstbewusstseyns, welche objectiv und subjectiv seyn kann, ist erklärt im Art. Einheit, objective. Unter diesem Grundsatze stehen nun alle Vorstellungen der Anschauungen, in so fern sie gedacht oder erkannt, und eben darum in Einem Bewusstseyn verbunden werden müssen. Er ist unter den Erkenntnissquellen die erste oder oberste reine Verstandeserkenntniss und die allgemeingültige und nothwendige Bedingung aller Erkenntniss. Uebrigens ist er analytisch, denn er sagt bloss, dass alle meine Vorstellungen unter den Bedingungen stehen müssen, die sie zu meinen Vorstellungen machen. Auch ist er ein Princip für den menschlichen Verstand, durch dessen Selbstbewusstseyn das Mannigfaltige der Anschauung nicht gegeben wird. Man findet dieses weiter ausgeführt und erläutert im Art. Apperception, 3. ff. Bewusstseyn, 4. ff. Anschauung, 11.

46. Kant will nun, nachdem er dieses als Vorbereitung zu seiner Deduction vorausgeschickt hat, die transscendentale Deduction aus der genau bestimmten Erklärung eines Urtheils führen. Zu dem Ende untersucht er erst den Begriff eines Urtheils. Die Erklärung, dass ein Urtheil die Vorstellung des Verhältnisses zwischen zwei Begriffen sei, ist unbefriedigend. Denn erstlich passt sie nur auf kategorische oder unbedingte, aber nicht auf hypothetische und disjunctive Urtheile. - Wenn es regnet, so wird es nass, ist ein hypothetisches Urtheil, das aber aus zwei kategorischen Urtheilen und nicht aus zwei Begriffen besteht. Entweder giebt es einen freien Willen, oder nicht, ist ein disjunctives Urtheil, das aber wieder aus zwei kategorischen Urtheilen und nicht aus so viel Be-

griffen besteht. Zweitens aber ist jene Erklärung eines Urtheils darum nicht befriedigend, weil in derselben nicht angegeben ist, worin denn dieses Verhältniss eigentlich bestehe (M. I, 156. C. 140. f.). Ein Urtheil ist (wenn wir sowohl das, was Kant Wahrnehmungsurtheile, als auch das, was er Erfahrungsurtheile nennt, unter einem Begriff zusammenfassen wollen) die Art, gegebene Erkenntnisse zur Einheit der Apperception zu bringen. Wenn ich z. B. sage: die Cörper sind schwer, so will ich auch die Cörper mit allem übrigen, was unter dem Begriff des Schweren stehet, unter diesem Begriff vereinigen, und so durch die Einheit des Begriffs schwer in Ein Bewufstseyn zusammen fassen. Sage ich: wenn ich einen Cörper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere, so will ich unter der Einheit des Gefühls der Schwere auch das, was ich fühle, wenn ich einen Cörper trage, mir vorstellen, und also dadurch dieses letzte Gefühl mit allen übrigen, die jenem ersten, dem des Drucks der Schwere, gleich sind, in Ein Bewufstseyn verknüpfen. Nun kann diese Einheit des Bewufstseyns entweder subjectiv oder objectiv seyn. Sie ist subjectiv, heifst, der Grund dieser Verknüpfung zur Einheit des Bewufstseyns, also auch diese Einheit selbst, ist nur für das urtheilende Subject gültig. Das ist z. B. der Fall mit dem letztern Urtheile, in welchem es heifst: wenn ich einen Cörper trage, so fühle ich u. s. w. Es wird durch ein solches Urtheil ein Zustand des Subjects, aber nicht etwas im Object oder Gegenstande ausgedrückt. Solche Urtheile nun, in welchen die Einheit des Bewufstseyns subjectiv ist und sich auf etwas blofs im Subject Befindliches, z. B. auf Gewohnheit, eine gewisse daraus folgende Association u. dergl. gründet, nennt Kant Wahrnehmungsurtheile. Allein die Einheit des Bewufstseyns in ei-

nem Urtheile kann auch objectiv ſeyn, d. i. der Grund dieſer Einheit des Bewuſstſeyns kann auch für Jedermann gültig ſeyn. Das iſt z. B. der Fall mit dem erſtern Urtheile, in welchem es heiſst, die Cörper ſind ſchwer. Es wird durch ein ſolches Urtheil etwas im Object angegeben. Solche Urtheile nennt Kant Erfahrungsurtheile. Sie ſind die eigentlichen Urtheile. Das Verhältniſswörtchen iſt oder ſind iſt das, wodurch die objective Einheit der gegebenen Vorſtellungen von der ſubjectiven unterſchieden wird. Denn dieſes iſt oder ſind bezeichnet, daſs die gegebenen Vorſtellungen in Einem Bewuſstſeyn verbunden ſind, und daſs dieſe Einheit, zu der ſie verknüpft ſind, nothwendig und daher für Jedermann gültig, und nicht zufällig und bloſs für den Urtheilenden gültig ſei. Im letztern Fall müſste es nicht heiſsen: die Cörper ſind ſchwer, ſondern: die Cörper ſind mir, für mich, ſchwer. Daſs das Urtheil ſelbſt ſich auf Erfahrung gründet, ändert hierin nichts. Man könnte nehmlich ſagen, Erfahrung giebt doch keine Nothwendigkeit, wenn ſich alſo das Urtheil, daſs die Cörper ſchwer ſind, auf Erfahrung gründet, wie kann dieſe Verknüpfung nothwendig ſeyn? Die Antwort hierauf iſt: in einer empiriſchen Anſchauung gehören freilich zwei Vorſtellungen, welche ſelbſt zu dem Empiriſchen der Anſchauung gehören, nicht nothwendig zu einander, denn ſonſt wären ſie nicht empiriſch; aber zufällig können ſie doch auch nicht zu einander gehören, denn ſonſt wäre in keiner empiriſchen Anſchauung eine allgemeingültige Verknüpfung, und ein jeder Anſchauende machte folglich alsdenn eine andre Verknüpfung und hätte einen andern Gegenſtand vor ſich. Es muſs alſo in den in der Anſchauung zufällig zu einander kommenden Vorſtellungen eine Verbindung zu einem Bewuſstſeyn gemacht werden, in welcher die Einheit des Bewuſstſeyns nothwendig iſt. Und durch dieſe Nothwendigkeit in der Ein-

heit des Bewufstseyns gehören die, sonst in der Erfahrung zufällig zu einander kommenden, mannigfaltigen Vorstellungen in der Anschauung nothwendig zu einander; das heifst, wenn aus den in der empirischen Anschauung gegebenen mannigfaltigen Vorstellungen eine Erkenntnifs werden soll, oder die Vorstellung von der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Verknüpfung dieser mannigfaltigen Vorstellungen zu einer Einheit, welche der Gegenstand heifst: so mufs diese Verknüpfung nach gewissen Gründen geschehen, welche allen unsern Vorstellungen diese Beschaffenheit geben. Und diese Gründe lassen sich alle aus dem Grundsatz ableiten, dafs alle unsre Vorstellungen müssen unter die synthetische Einheit des Selbstbewufstseyns gebracht werden können, weil durch diese Einheit die Einheit der Anschauung allein möglich ist. Die Vorstellung der Art nehmlich, wie dieses geschieht, ist mit Nothwendigkeit verknüpft, weil sie auf der Beschaffenheit unsers Verstandes, dafs er nur auf diese und keine andre Weise verknüpfen kann, beruhet. Und eine solche Art zu verknüpfen ist nichts anders, als eine Art objectiv zu urtheilen, und die Vorstellungen dieser Art zu urtheilen, eine Kategorie (M. I, 157. C. 141. f.). Alle sinnliche Anschauungen stehen folglich unter den Kategorien, und diese sind die Bedingungen, unter welchen die verschiedenen Vorstellungen in den Anschauungen allein in ein objectives Bewufstseyn zusammen kommen können, s. Erfahrungsurtheil (M. I, 158. C. 143.).

46. Es ist nun jetzt gezeigt worden, dafs sich keine Anschauung denken lasse, in welcher nicht das Mannigfaltige der verschiedenen Vorstellungen, die sie enthält, durch eine Kategorie verknüpft wäre, und dafs folglich jede Anschauung unter einer solchen Einheit stehe. Jetzt soll nun

noch gezeigt werden, dafs alle objective Einheit, die in jeder Anschauung liegt, oder unter welcher sie steht, eine Kategorie sei, und dadurch vollkommen ins Licht gesetzt werden, wie die Kategorien von Gegenständen einer Anschauung überhaupt möglich sind, oder wie es möglich ist, *a priori* zu bestimmen, wie die Gegenstände der Erfahrung beschaffen seyn müssen. Wir werden daraus sehen, dafs nur durch die Kategorien eine solche Einheit und Verknüpfung des Sinnlichen, als wir Natur nennen, möglich werde. Dies ist nun das, womit Kant seine Deduction, nach der ersten Darstellung derselben, anfing (M. I, 159. 171. C. 144. f. 159. f.).

48. Im Art. Apprehension findet man, was Synthesis der Apprehension oder die Zusammensetzung in einer empirischen Anschauung heifst. Mit den Anschauungen des Raums und der Zeit ist nun schon Einheit der Synthesis aller Apprehension, als die Bedingung aller Anschauung gegeben. Sie ist die Einheit der transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft, diese Einheit ist aber jederzeit eine Kategorie (s. Einbildungskraft, 3.). Nun kann uns keine andere empirische Anschauung gegeben werden als in Raum und Zeit, weil wir keine andern Formen der sinnlichen Anschauung haben. Mithin gelten die Kategorien von allen empirischen Anschauungen, da nur wegen dieser Kategorien Gegenstände der Erfahrung, d. i. mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit versehene Einheiten des empirisch gegebenen Mannigfaltigen der Vorstellungen sind. Alle objective Einheit in den Erfahrungsgegenständen ist folglich eine Kategorie (M. I, 173. C. 160. f.). Beispiele hierzu findet man in den Art. Gröfse und Ursache.

49. Die Kategorien sind also nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes

Vermögen im Denken, d. i. Verbinden des gegebenen Mannigfaltigen bestehet. Denn, wollten wir uns einen Verstand denken, der selbst anschauete (wie etwa einen göttlichen, der sich nicht gegebene Gegenstände vorstellte, sondern die Gegenstände selbst durch sein Vorstellungsvermögen hervorbrächte), so würden die Kategorien zur Erkenntniss eines solchen Verstandes (dessen Erkennen ein Schaffen wäre, und der die Dinge erkennete, wie sie an und für sich sind, nicht wie sie durch das Erkenntnissvermögen vorgestellt werden oder erscheinen) nichts helfen oder dazu beitragen können. Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, dass er nur vermittelst der Kategorien und gerade durch diese Art und Anzahl derselben Einheit des Bewusstseyns *a priori* hervorbringt, lässt sich weiter kein Grund angeben. Eben so wenig lässt sich aber auch zeigen, warum wir gerade diese und keine andern Functionen zu urtheilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unserer möglichen Anschauung sind (M. I, 160. C. 145. f.).

50. Die Kategorien lassen sich aber auch bloss zur Erkenntniss von Gegenständen der Erfahrung gebrauchen, und von keinen andern Dingen, die etwa noch vorhanden seyn möchten, ohne dass uns eine Anschauung derselben durch die Sinne gegeben ist. Davon wird man sich überzeugen, wenn man bedenkt, dass zum Erkenntniss eines Gegenstandes ausser der Kategorie immer noch eine Anschauung gehört. Man findet das weiter ausgeführt in dem Art. Erkennen, 2. u. Denken, 3. ff. Nun giebt es für uns keine andere Art der Anschauung als durch die Sinne gegebene, s. Anschauung 6. und reine Anschauungen, in denen nichts durch die Sinne Gegebenes enthalten ist. Allein die reinen Anschauungen sind bloss die Formen der Erfah-

rungsgegenstände, und die Erkenntnifs derselben hat also nicht existirende Dinge, sondern blofs die Formen der sinnlichen Dinge zu Gegenständen, s. Anschauung, 9. f. Dafs es aber Dinge giebt, die in solchen Formen angeschauet werden, d. i. empirische Anschauungen, können wir nur durch die sinnlichen Eindrücke und die Verknüpfung derselben vermittelst der Kategorien wissen. Das Product einer solchen Verknüpfung heisst nun Erfahrungserkenntnifs, folglich geht aller Gebrauch der Kategorien blofs auf Erfahrungserkenntnifs (M. I. 161. C. 146. ff.).

51. Unsere sinnliche und empirische Anschauung kann also allein den Kategorien Sinn und Bedeutung geben; denn ohne jene Anschauung fehlt es den Kategorien an Inhalt, und sie sind dann blofs leere Formen des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Dieser Satz ist von der gröfsten Wichtigkeit, denn er bestimmt die Grenzen, innerhalb welcher die Kategorien nur zur Erkenntnifs gebraucht werden können. Die reinen Formen der sinnlichen Anschauung erstrecken sich in ihrem Gebrauch blofs auf Gegenstände der Sinne, und zwar nur auf solche sinnliche Eindrücke, welche sich in diese Formen ordnen können. Giebt es welche, die sich in diese Formen nicht ordnen können, so können wir sie nicht erhalten, aber diese Formen haben dann auch für sie keinen Gebrauch. Doch erhalten wir auch sinnliche Eindrücke, für welche die eine Form unserer Sinnlichkeit, nehmlich der Raum, keinen Gebrauch hat, das sind nehmlich diejenigen, welche blofs im innern Sinn sind, s. Anschauung. 12. Am allerwenigsten können Raum und Zeit für übersinnliche Gegenstände Erkenntnisse geben. Ueber die Grenzen der Erfahrung hinaus stellen die Formen der Sinnlichkeit gar nichts vor, denn sie sind nur in unserer Sinnlichkeit vorhanden, und haben

alſo auſser den Grenzen derſelben gar keine Wirklichkeit. Die Kategorien hingegen erſtrecken ſich, in Anſehung ihres Gebrauchs, auf Gegenſtände der Anſchauung überhaupt, dieſe mag der unſrigen ähnlich ſeyn oder nicht, wenn ſie nur eine ſinnliche und nicht eine intellectuelle (d. i. durch Verſtand ſelbſt gewirkte) Anſchauung iſt (ſ. Anſchauung, 6.). Dieſe weitere Ausdehnung der reinen Verſtandesbegriffe, in Anſehung ihres Gebrauchs, über unſere ſinnliche Anſchauung hinaus hilft uns aber nichts zum Erkennen oder Beſtimmen eines Gegenſtandes. Denn es fehlt uns alsdann, wegen Mangel der Anſchauung, an dem Gegenſtande, die reinen Verſtandesbegriffe ſind folglich dann leer an Inhalt, z. B. wir denken dann eine Urſache, haben aber nichts, was dieſe Urſache wäre. Dann können wir nicht einmal wiſſen, ob ſolche Gegenſtände auch nur möglich ſind, weil der Begriff der Möglichkeit ſelbſt eine der Anſchauung bedürftige Kategorie iſt (M. I, 162. C. 148).

52. Nimmt man folglich einen Gegenſtand an, der nicht kann ſinnlich angeſchauet werden, z. B. Gott, Geiſt, und dergl., ſo kann man ihn freilich durch alle die Prädicate denken, die ſchon in der Vorausſetzung liegen, daſs ihm nichts zur ſinnlichen Anſchauung Gehöriges zukomme, z. B. man kann ſagen, daſs er nicht ausgedehnt, nicht im Raume ſei, daſs die Dauer deſſelben nicht eine Zeitdauer ſei, daſs in ihm keine Veränderungen angetroffen werden, u. dergl. Aber man kann durch die Kategorien nicht beſtimmen, was er ſei, ja ſie laſſen ſich nicht einmal darauf anwenden. Z. B. ob es eine Subſtanz gebe, d. i. ein Etwas, das bloſs als Subject, nie aber als Prädicat von einem andern Subject, gedacht werden könne, das kann ich nur wiſſen, wenn etwas durch die empiriſche Anſchauung gegeben iſt, z. B. die Materie der Cörperwelt, das bloſs als Subſtanz gedacht werden kann (M. I. 163. C. 149). Das hindert

aber nicht, dafs der Gedanke von einem Gegenstande, der sich nicht erkennen läfst, z. B. von Gott, nicht dennoch seine wahren und nützlichen Folgen für den Vernunftgebrauch des Subjects haben könnte, insofern dieser Vernunftgebrauch nicht auf die Erkenntnifs oder Bestimmung des Objects, sondern auf das Wollen oder die Bestimmung des Subjects gerichtet ist. Dann läfst sich der Gegenstand allerdings durch die Kategorien denken und nach einer Analogie mit den Erfahrungsgegenständen vorstellen, aber nicht erkennen, wie er an sich ist (C. 166. *), s. Daseyn, 13.

53. Die Verknüpfung durch die Kategorien ist rein intellectual, d. h. es ist gar nichts Sinnliches in derselben. Sie bekommen aber nur objective Realität, d. i. Anwendung auf wirkliche Gegenstände, durch die Formen der Anschauungen *a priori* (Raum und Zeit), deren Mannigfaltiges der Verstand zu den synthetischen Einheiten verknüpft, die wir uns in den Kategorien denken (M. I, 164. C. 150. f.). Diese Verknüpfung ist aber nicht blofs intellectual, sondern zugleich sinnlich und figürlich, und von ihr mufs daher die blofse Verstandesverbindung, die allein in den Kategorien gedacht wird, und intellectual ist, wohl unterschieden werden, s. Einbildungskraft, 3. ff.

54. Die Gegenstände der Erfahrung sind Erscheinungen (s. Erscheinung), den Inbegriff dieser Erscheinungen nennen wir, in so fern eine nothwendige und allgemeine Verknüpfung unter ihnen und in ihnen ist, Natur, folglich sind es die Kategorien, die diese Natur möglich machen, diese Verknüpfung hinein bringen, und dadurch die Gegenstände der Natur *a priori* bestimmen können (M. I, 176. C. 163. Pr. 109.). Es ist also gewifs, dafs der Verstand seine Gesetze nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt

(Pr. 113.). Diese Behauptung, so auffallend sie ist, verliert das Auffallende, wenn man bedenkt, dass die Gegenstände der Natur nichts anders als ein Verknüpftes sinnlicher Affectionen sind, dass sie also dem erkennenden Subject inhäriren, und folglich auch unter den Gesetzen des verknüpfenden Vermögens des Subjects stehen müssen. Die Gegenstände der Natur sind sinnliche Affectionen, heisst nehmlich, sie sind Eindrücke auf unsre Sinne. Dass wir z. B., wenn wir etwas sehen, nicht einen Gegenstand sehen, der an sich, ausser unsern Vorstellungen, ausser unsrer Anschauung vorhanden ist, sondern dass etwas sehen nichts anders heisse, als gewisse Eindrücke wahrnehmen, die wir auf unsern Sinn des Gesichts erhalten, und die wir vermittelst der Operationen der Einbildungskraft und des Verstandes so mit einander verknüpfen, dass dadurch die Gestalten entstehen, welche wir die sichtbaren Gegenstände nennen, ist das, was unter dem Ausdruck zu verstehen ist, die Gegenstände der Natur inhäriren uns. Ein Gegenstand der Natur ist also das Product einer Einwirkung auf unsre Sinne, und der Verknüpfung, die wir in die durch jene Einwirkung entstandenen sinnlichen Eindrücke hinein legen. Alle mögliche Wahrnehmung hängt von der Verknüpfung durch Apprehension ab, diese empirische Verknüpfung hängt aber wieder von der transscendentalen durch die Kategorien ab, folglich müssen alle Gegenstände der Natur unter den Kategorien stehen und ihre Gesetzmässigkeit überhaupt von denselben erlangen. Die besondern, durch Erfahrung gegebenen, Naturgesetze sind aber nicht von den Kategorien abzuleiten (M. I, 177. C. 164. f.).

55. Resultat. a. Wir können keinen Gegenstand denken, als durch Kategorien, und erkennen, als durch Anschauungen, die den Kategorien entsprechen, ihnen einen Inhalt geben, und so die Natur in

materieller Bedeutung möglich machen. Alle Erkenntnifs ist aber, in so fern der Gegenstand gegeben ist, empirisch, d. h. Erfahrung. Folglich ist uns blofs von Gegenständen möglicher Erfahrung, und von keinen andern, eine Erkenntnifs a priori (obwohl nicht von dem, was an ihnen empirisch ist) möglich (M. I, 178. C. 165).

56. b. Die Kategorien enthalten die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung, und machen die Natur in formeller Bedeutung möglich. Denn

α. stehen alle Anschauungen unter den Kategorien, die es allein möglich machen, dafs das in der Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff mit einander verknüpft wird;

β. wird selbst die Einheit in der Anschauung, die es möglich macht, sie als einen Gegenstand zu denken, durch die Selbstthätigkeit des Verstandes, und den zum Grunde liegenden Stoff des Raums und der Zeit, den Kategorien gemäfs, in die Anschauung hineingelegt, oder vielmehr die durch sinnliche Eindrücke entsprungene Empfindung dadurch zu einer Anschauung geformt;

γ. giebt es keine andere Erkenntnifs, als die durch solche empirische Anschauungen, also auch keine andere Erfahrungserkenntnifs.

Folglich enthalten die Kategorien die Gründe der Verknüpfung des durch die Eindrücke auf die Sinne gelieferten Stoffs, welche Verknüpfung eben Erfahrung heifst; und diese ist also nur möglich durch die Kategorien.

57. c. Um sein System der Erzeugung der Erfahrungsgegenstände und der Erkenntnifs derfel-

hen vermittelst der Kategorien ins Licht zu setzen, verglich K. dasselbe mit den drei verschiedenen Haupttheorien über die Erzeugung. Es giebt

α. das System der Epigenesis. Dieses System behauptet, dass die entstehenden Wesen aus den sie erzeugenden Wesen wirklich entspringen, so dass der Zeugungsstoff der Eltern allmählig zu einem neuen organischen Wesen ihrer Art ausgebildet werde, und so das zu erzeugende Wesen nach und durch die Zeugung wirklich entstehe. Ein solches System ist nun auch das kritische vom Ursprung der Erfahrung. Sie, die Erfahrung, ist vor der Erkenntniss dessen, der die Erfahrung macht, nicht vorhanden, sondern die Erfahrungsgegenstände selbst werden mit der ganzen Erfahrungserkenntniss durch das erkennende Subject vermittelst der Eindrücke, die es auf die Sinne erhält, der Formen des Raums und der Zeit, und der Verknüpfung alles dieses Mannigfaltigen durch die Kategorien, also durch den Actus des Erkennens, erst erzeugt. Es giebt also nicht eher Erfahrungsgegenstände, und Vorstellungen, die sich auf sie beziehen, oder durch die sie erkannt werden, als erst dann, wenn sie durch das, die Erfahrung erzeugende, Subject erzeugt werden (C. 166. M. I. 179). Dieses System unterscheidet sich also ganz von

β. dem System der Evolution. Dieses System behauptet, dass gleich bei der Schöpfung die Keime zu allen Wesen sind erschaffen worden, und sich durch die Zeugung bloss entwickeln. Ein solches System vom Ursprung der Erfahrung ist nun das gemeine, welches behauptet, alle Gegenstände der Erfahrung sind schon vor der Erkenntniss derselben vorhanden. Gleich bei der Schöpfung ist alles so eingerichtet, wie wir es durch den Act des Erkennens nach und nach erfahren, so dass die Erfahrung durch uns nicht erst erzeuget, son-

dern nur entwickelt wird. Wäre dieses System richtig, dann könnten die Kategorien nicht *a priori* und nothwendig seyn, und Hume hätte recht, dass es keine andern Ursachen als zufällige gebe, d. i. solche, von denen man sagen muss, dass die Wirkungen aus ihnen nicht nothwendig erfolgen. Wir könnten nie sagen, wenn die Sonne aufgehet, so muss es Tag werden, sondern nur, so kann es Tag werden; denn wenn auch alle Bedingungen da wären, unter welchen es Tag wird, könnte es dann doch vielleicht nicht Tag werden, weil dann in dem Begriff der Ursache nicht die Nothwendigkeit liegt; auch ist dann das Gesetz: dass alle Veränderung ihre Ursache haben muss, nicht zu retten.

γ. Das System des Occasionalismus behauptet, dass der Schöpfer bei Gelegenheit einer jeden Begattung, der, während derselben sich mischenden, Materie die Bildung zu einem organischen Wesen giebt. Ein solches System vom Ursprung der Erfahrung wäre nun ein Mittelweg zwischen den beyden vorigen, und würde behaupten, es wären uns mit unserer Existenz gewisse Anlagen zum Denken eingepflanzt, die von unserm Urheber so eingerichtet worden, dass sie genau eine solche Erkenntniss hervorbrächten, die mit dem, wie der Schöpfer die Naturdinge eingerichtet habe, vollkommen übereinstimme. Dieses System kann erstlich nicht erwiesen werden, sondern kann blofs als eine Hypothese gelten, deren Richtigkeit wir aber nie durch ihr Zusammentreffen mit der Erfahrung erproben können, weil wir dieses Zusammentreffen nie erfahren können. Denn unsre Erkenntniss entsteht dann wie bei der Epigenesis, die Natur aber entsteht wie bei der Evolution, beides läuft neben einander in der vollkommensten Uebereinstimmung fort. Da wir aus unserer Erkenntniss nicht hinaus und zur Natur gehen können, um die Uebereinstim-

mung derselben mit unserer Erkenntniss zu erforschen, so können wir auch die Richtigkeit dieser Hypothese nicht weiter erproben. Ferner ist bei einer solchen Hypothese nicht abzusehen, wo es mit solchen *vorbestimmten* Anlagen ein Ende haben soll. Denn diese Anlagen zum Denken sind alsdann nicht die nothwendigen Bedingungen der Erfahrung, sondern ganz zufällig, und können anders und anders seyn, je nachdem die Natur es etwa in der Folge noch erfordern möchte. Was aber die Hauptsache ist, so würde bei dieser Hypothese den Kategorien die Nothwendigkeit fehlen, die doch ihrem Begriff wesentlich angehört. Ich würde z. B. vom Begriff der Ursache sagen müssen, ich bin so eingerichtet, dass ich alles so denken muss, als hänge es nothwendig wie Ursache und Wirkung zusammen, damit meine Erkenntniss mit der Natur zusammenstimme. Hingegen nach dem kritischen System giebt es gar keine andere Natur, als die, welche in meinen Sinnen ist, und sie besteht gerade in dieser Verknüpfung durch Ursache und Wirkung (C. 168. f. M. I, 180).

58. Diese transscendentale Deduction der Kategorien ist also ein Beweis, dass sie die Gründe sind, welche die Erfahrung möglich machen. Zugleich sehen wir aus derselben, wie es möglich ist, dass es eine theoretische Erkenntniss überhaupt, und insonderheit von den Gegenständen der Erfahrung, geben kann. Diese Deduction zeigt, dass die Erfahrungserkenntniss nichts anders ist, als eine Bestimmung der Anschauungen, die wir in Raum und Zeit haben, die uns eigentlich inhäriren, und deren Gegenstände darum nicht Dinge an sich sind, sondern Erscheinungen, und dass die Möglichkeit derselben auf der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens beruhet. Hieraus folgt, dass alle Erfahrung abhängt von dem Princip, dass alle unsere Affectionen durch die ursprüngliche synthetische Einheit des Bewusstseyns, vermit-

telſt der Kategorien, verknüpft, und alſo eben ſo durch die Form unſers Verſtandes, wie durch die urſprünglichen Formen unſrer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, beſtimmt werden (C. 168. f. M. I, 181. Pr. 110).

59. Wie aber dieſe eigenthümliche Eigenſchaft unſerer Sinnlichkeit ſelbſt, oder die unſeres Verſtandes und der ihm und allem Denken zum Grunde liegenden Apperception oder des Selbſtbewuſstſeyns, möglich ſei, läſst ſich nicht weiter auflöſen und beantworten. Aber es läſst ſich auch ein überzeugender Grund angeben, warum wir dieſe Frage niemals beantworten können, nehmlich der, weil wir die Sinnlichkeit und den Verſtand zu aller Beantwortung, und zu allem Denken der Gegenſtände immer wieder nöthig haben, ſo iſt es unmöglich, über den Urſprung und die Möglichkeit dieſer unſrer Erkenntniſsvermögen ſelbſt etwas zu erkennen; denn dazu würde ein anderes Vermögen nöthig ſeyn, in welchem der Grund dazu aufgeſucht werden müſste, wodurch wir aber doch nicht am Ende ſeyn, und wieder nach dem Grund dieſes neuen Vermögens fragen würden, und ſo fort ohne Ende (P. 111).

Vom Gebrauch der Kategorien in praktiſcher Beziehung.

60. Die reine Kategorie allein drückt nur das Denken eines Gegenſtandes überhaupt aus. Unter der reinen Kategorie verſtehen wir aber den bloſsen Verſtandesbegriff, ſo daſs dabei von aller ſinnlichen Vorſtellung abſtrahirt wird. Wenn ich z. B. die Gröſse denke, ohne dieſe Gröſse etwa nur räumlich, oder auch als eine Zeitdauer vorzuſtellen, ſondern bloſs als das Gleichartige in einer Anſchauung überhaupt, ſo iſt das der reine ganz intellectuelle Verſtandesbegriff. Dieſer reine Verſtandesbegriff iſt nur eine von

den verschiedenen Arten (*modis*), sich überhaupt einen Gegenstand zu denken; nehmlich die Art, sich ihn als ein gleichartiges Mannigfaltiges zu denken. Denken ist die Handlung des Verstandes, gegebene Anschauungen auf einen Gegenstand zu beziehen, z. B. ich sehe ein Haus vor mir, so denke ich, wenn ich mir dasselbe als etwas oder einen Gegenstand vorstelle, in dem das Mannigfaltige gleichartig ist, so dass ich es mir als ein aus Theilen einerlei Art zusammengesetztes Ganzes vorstelle. Fehlt mir aber die Anschauung, so denke ich in der Kategorie der Grösse weiter nichts, als die Einheit in der Verknüpfung eines jeden Gleichartigen überhaupt. Man findet das weiter ausgeführt im Art. Denken, 5. Um nun aber einen bestimmten Gegenstand durch die Kategorie zu denken, dazu gehört noch ein Schema, d. i. man muss ihm noch eine sinnliche Form unterlegen, s. Gebrauch, 12. und Schema. Soll ein Gegenstand als Grösse erkannt werden, so muss er entweder eine Ausdehnung im Raum, oder doch eine Zeitdauer haben. Ohne beides ist es nicht möglich, ihn als Grösse auch nur zu denken. (M. I, 347. C. 304. f.). Wollen wir sehen, ob wir den Begriff der Ursache von einem Gegenstande richtig gebrauchen, so bedürfen wir dazu der Anschauung in der Zeit. Denn die Hauptsache bei der realen Ursache, nicht dem bloss logischen Grunde, ist, dass sie der Zeit nach eher sei, als ihre Wirkung, und sie erfordert also eine Anschauung des Gegenstandes, auf den sie angewendet wird, in der Zeit (M. I, 336. C. 288.), s. Demonstrabal, 2.

61. Die reinen Kategorien, ohne solche sinnliche Formen, sind also bloss die reine Form des Verstandesgebrauchs, und drücken nur aus, wie ein Gegenstand gedacht wird, können aber allein noch keinen Gegenstand bestimmen, s. Gebrauch, 12., Denken, 8. und Ge-

genſtand, 15. (M. I, 348. C. 305). Es liegt hier eine ſchwer zu vermeidende Täuſchung zum Grunde. Weil die Kategorien nicht aus der Sinnlichkeit entſpringen, ſo ſcheint ihr Gebrauch ſich weiter als bloſs auf ſinnliche Gegenſtände zu erſtrecken (ſ. 51). Allein ſie ſind bloſs Gedankenformen (ſ. 51), durch welche allein ſich noch nichts erkennen läſst. Unterſcheiden wir indeſſen von den Erfahrungsgegenſtänden, welche wir doch nur für uns inhärirende Erſcheinungen erkennen müſſen, noch ein Ding, was uns nicht inhärirt und nicht Erſcheinung, aber der Grund der Erſcheinung iſt, kurz das, was die Erſcheinung an ſich ſeyn mag, auſser dem Subject, welches die Erſcheinung anſchauet: ſo iſt die Frage, ob wir ein ſolches Ding an ſich nicht vermittelſt der Kategorien erkennen? ſ. Erſcheinung (M. I, 349. C. 305. f.). Die Beantwortung dieſer Frage findet man im Art. An ſich, 4., Denken, 8. und im gegenwärtigen Art. 51 und 52.

62. Wenn Jemand, nach allen dieſen Erörterungen, doch noch Bedenken trägt, zuzugeben, daſs die Kategorien von Gegenſtänden, von welchen es keine Anſchauungen giebt, nicht zum Erkennen derſelben gebraucht werden können, der darf nur den Verſuch machen, ob es ihm möglich ſei, wirklich etwas von einem ſolchen Gegenſtand zu erkennen, was nicht bloſs in dem Begriff der Kategorie liegt. Denn die bloſse Entwickelung dieſes Begriffs hilft nichts zur Erkenntniſs des Gegenſtandes deſſelben. Es iſt nehmlich dann immer noch die Frage, ob es auch einen ſolchen Gegenſtand gebe, als man ſich durch die Kategorie denken will. Die Kategorie kann ja, wie es auch wirklich der Fall iſt, bloſs die Einheit des Denkens bedeuten, wozu aber ein Verſchiedenes von Vorſtellungen gegeben ſeyn muſs, wenn dieſe Einheit wirklich etwas verknüpfen und nicht bloſs den

Grund der Verknüpfung durch Denken vorstellen soll. Der Satz z. B.: Alles, was da ist, existirt als Substanz oder als eine der Substanz anhängende Bestimmung (Accidenz), ist ein synthetischer Satz. Denn in dem Begriff des Daseyns oder Existirens liegt nicht der Begriff der Substanz oder des Accidenz. Auch ist dieser Satz ein transscendentaler Grundsatz, denn er behauptet etwas ohne alle Bedingungen der Erfahrungen von Gegenständen überhaupt, nicht bloss von sinnlichen Gegenständen. Wie will man nun aber einen solchen Satz beweisen, oder welchen Gebrauch will man davon machen? Wo ist das dritte, was es möglich machen soll, den Begriff des Daseyns so mit dem der Substanz oder des Accidenz zu verknüpfen, dass ein für alle Gegenstände, sinnliche oder nichtsinnliche, geltender Satz daraus werde? Nur für sinnliche Gegenstände kann dieser Satz bewiesen und verstanden werden, s. Accidenz (M. I, 358. C. 314. f.).

63. Wir sehen also hieraus, durch die Kategorien lassen sich zwar Gegenstände denken, aber nicht a priori bestimmen oder erkennen; und es ist unmöglich, die Kategorien dazu zu gebrauchen, uns durch sie von Dingen an sich ein theoretisches Erkenntniss zu erwerben. Allein, es liegt doch auch nichts Unmögliches darin, dass ein Ding an sich eine solche Beschaffenheit haben könne, als wir uns in der Kategorie denken. Denn der Sitz dieser Begriffe ist ja nicht die Sinnlichkeit, so dass wir z. B. eben so, wie wir sagen müssen, was im Raum und in der Zeit ist, kann kein Ding an sich seyn, und ein Ding an sich kann nicht im Raum und in der Zeit seyn, auch sagen müssten, was eine Ursach ist, das kann kein Ding an sich seyn, und ein Ding an sich kann keine Ursache seyn. Der Sitz der Kategorien ist der reine Verstand. Da sie also nicht, wie Hume meinte, aus der Erfahrung entspringen,

ſo kann man auch nicht behaupten, daſs ſie bloſs von Erfahrungsgegenſtänden gültig ſeyn können. Können wir alſo auch von Dingen an ſich durch die Kategorien nichts erkennen, ſo iſt es darum doch nicht unmöglich, wenn wir etwa beym moraliſch guten Handeln uns Dinge an ſich denken müſſen, ſie durch Kategorien zu denken, weil wir ohne Kategorien gar nicht denken können, indem ſie die Formen alles Denkens ſind. Wir ſehen hieraus, wie wichtig es iſt, den nicht empiriſchen Urſprung der Kategorien nachzuweiſen; denn entſprängen ſie aus der Erfahrung, ſo wäre der Gebrauch derſelben von Gegenſtänden, von denen es keine Erfahrung geben kann, ganz abſurd, und aufs gelindeſte ausgedrückt, eine grundloſe Schwärmerei (P. 94. f. M. II, 239).

64. Zu jedem Gebrauch der Vernunft in Anſehung eines Gegenſtandes werden Kategorien erfordert, ohne die kein Gegenſtand gedacht werden kann. Soll ein theoretiſcher Gebrauch von der Vernunft gemacht werden, d. h. ſollen die Kategorien gebraucht werden, Erkenntniſs eines Gegenſtandes zu erlangen, ſo muſs eine ſinnliche Anſchauung des Gegenſtandes möglich ſeyn. Dann iſt der Gegenſtand ein Erfahrungsgegenſtand, und gehört zur Natur, oder iſt eine Erſcheinung in der Sinnenwelt. Nun giebt es aber drei Ideen der Vernunft: G o t t, f r e i e r W i l l e, u n ſ t e r b l i c h e r G e i ſ t, d. h. Begriffe von Gegenſtänden, die in gar keiner Erfahrung gegeben werden können. Von dieſen Gegenſtänden kann ich daher auch keine Erkenntniſs erlangen; aber da mir doch die Ideen von denſelben unentbehrlich ſind, ſo muſs ich ſie durch die Kategorien bloſs d e n k e n. Aber wir brauchen auch dieſe Ideen gar nicht, um die Gegenſtände derſelben zu erkennen, indem die Erkenntniſs derſelben gar nicht zu unſrer übrigen Erkenntniſs paſſen oder helfen würde. Es liegt uns bei dieſen Ideen nur daran, zu wiſſen, daſs

ſie nicht Hirngeſpinſte ſind, daſs es keine erdichteten Gegenſtände ſind. Dies ſichert uns nun die reine praktiſche Vernunft, ſ. Glaubensſache, und hierbei hat die theoretiſche Vernunft nichts weiter zu thun, als dieſe Gegenſtände durch Kategorien bloſs zu denken, welches ganz wohl auch ohne alle Anſchauung angeht. Denn die Kategorien haben unabhängig von aller Anſchauung und vor derſelben ihren Sitz und Urſprung im reinen Verſtande. Sie bedeuten immer einen Gegenſtand, auf welche Art er uns auch gegeben ſeyn mag. Nun ſind uns freilich die Gegenſtände jener Ideen gar nicht gegeben, allein daſs ſie nicht erdichtet ſind, iſt uns durch die praktiſche Vernunft geſichert. Mithin iſt die Kategorie, als bloſse Gedankenform, hier doch nicht der Gedanke von einem bloſsen Hirngeſpinſt. Die Begriffe, Gott, Freiheit, Unſterblichkeit, haben Realität, oder unſere Beſtimmung nöthigt uns, als vernünftige Weſen ihre Wirklichkeit anzunehmen, wenn ſich auch die Vernunft darum dagegen ſetzen möchte, weil wir dieſe Wirklichkeit weder beweiſen noch begreifen können (P. 245. f. M. II, 555.).

65. Die Kategorien können alſo auch objective Realität im Felde des Ueberſinnlichen haben, d. h. es können auch überſinnliche Gegenſtände durch ſie gedacht werden, die wirklich keine Hirngeſpinſte ſind; aber dieſe Realität iſt bloſs praktiſch anwendbar, d. h. es läſst ſich dadurch kein überſinnlicher Gegenſtand erkennen, ſondern ſie ſtehen bloſs mit dem aus dem reinen Willen hervorgehenden Beſtimmungsgrunde der freien Willkühr oder dem moraliſchen Geſetze in nothwendiger Verbindung. Sie haben daher auch nur immer auf Weſen als Intelligenzen, d. i. als vernünftige Weſen, und an dieſen auch nur auf das Verhältniſs der Vernunft zum Willen Beziehung. Sie gehen alſo immer nur aufs Praktiſche, oder die reine Willensbeſtimmung, aber

dienen im geringsten nicht dazu, uns eine Erkenntniss der Natur jener übersinnlichen Intelligenzen zu verschaffen. Werden nehmlich auch in Verbindung mit ihnen Eigenschaften jener Intelligenzen herbeigezogen, die zur theoretischen Vorstellungsart derselben gehören, so soll und kann dadurch gar nicht ein Wissen dessen, was diese Wesen sind, hervorgebracht werden. Wenn wir uns z. B. Gottes Eigenschaften denken, so verschafft uns das nicht eine eigentliche Erkenntniss Gottes, denn wer vermag die Weisheit, Allwissenheit u. s. w. zu erkennen. Sondern wir haben bloss die Befugniss, sie anzunehmen, weil sie uns in praktischer Absicht nothwendig sind, indem sich ohne sie das höchste Gut, vollkommenste Uebereinstimmung der Glückseligkeit der vernünftigen Wesen mit ihrer Sittlichkeit in der intelligibeln Welt, nicht denken läfst, und dennoch dieses höchste Gut das Ziel unsers Strebens seyn soll. Wir denken dann solche übersinnliche Wesen nach einer Analogie mit den sinnlichen Wesen, und sagen z. B.: was die Causalität des Verstandes und des Willens bei den vernünftigen Wesen der Sinnenwelt ist, das ist bei Gott etwas Unbekanntes, das nur zu seinen Werken in einem ähnlichen Verhältniss stehet, so dass wir darum dieses Analogon auch wohl Verstand und Willen nennen, und Gott Verstand und Willen beilegen. Auf diese Weise geben wir also der reinen theoretischen Vernunft durch die Anwendung der Kategorien aufs Uebersinnliche, aber nur in praktischer Absicht, nicht den mindesten Vorschub (P. 99. M. II, 243.).

66. Hiermit ist also das Räthsel aufgelöset, wie Kant dem Gebrauch der Kategorien zur Erkenntniss des Uebersinnlichen die objective Realität, oder dass sie wirkliche Erkenntnisse liefern, absprechen, und ihnen doch diese Realität zum Denken solcher übersinnlichen Gegenstände im Felde des moralischen Handelns zugestehen konnte. So lange man

den praktischen Gebrauch der Vernunft, nehmlich zur Bestimmung der freien Willkühr, nicht vom theoretischen Gebrauch der Vernunft, zur Erkenntniss, gehörig unterschied, musste es freilich inconsequent aussehen, und wider die Critik der Einwurf gemacht werden, dass Kant in der Critik der praktischen Vernunft einen Gebrauch der Kategorien zugebe und selbst behaupte, den er in der Critik der theoretischen Vernunft zu verwerfen scheine. Allein in der Critik der reinen Vernunft verwirft Kant die theoretische Bestimmung der Noumenen oder des Uebersinnlichen durch Kategorien, in der Critik der praktischen Vernunft aber giebt er diese Bestimmung auch nicht zu, sondern behauptet nur, dass der Begriff des höchsten Guts ihnen einen übersinnlichen Gegenstand zusichere. Denn die Freiheit des Willens ist in dem Begriff der Bestimmung einer Willkühr durch Vernunft *a priori* enthalten, und ohne Gott und Unsterblichkeit kann es kein höchstes Gut geben; sollen wir uns also unsere Handlungen zurechnen und unsre Bestimmung nicht für ein Hirngespinst halten, so müssen wir jene übersinnlichen Gegenstände für reell halten, und sie dann nothwendig durch Kategorien denken. Und so verschwindet jene Inconsequenz. Es ist nehmlich ein ganz anderer Gebrauch, den man von den Kategorien zum Denken der übersinnlichen Gegenstände für das Handeln macht, als der, wenn man sich wirklich eine Erkenntniss dieser Gegenstände durch sie verschaffen will. Dagegen eröffnet sich hier eine kaum zu erwartende und sehr befriedigende Bestätigung der consequenten Denkungsart der Critik der reinen Vernunft. Diese Critik bewies nehmlich, dass die Gegenstände der Erfahrung sämmtlich, unser eignes Subject mit eingeschlossen, Erscheinungen sind. Sie schärfte aber dabei ein, dass, obwohl man die Wirklichkeit des Ueberſinnlichen nicht beweisen könne, man es darum doch nicht für Erdichtung und seinen Begriff für leer an Inhalt zu halten habe. Die prak-

tische Vernunft aber verschafft, ohne dass hierbei Rücksicht auf die speculative Vernunft genommen wird, einem übersinnlichen Grgenstande der Kategorie Ursache, nehmlich dem freien Willen, Realität. Obwohl diese Causalität des freien Willens dadurch nicht erkannt, sondern nur zum praktischen Gebrauch gedacht wird. Und so wird das, was in der Critik der reinen Vernunft bloss gedacht werden konnte, ob der Begriff des Uebersinnlichen nicht doch vielleicht Gegenstände habe, in der Critik der praktischen Vernunft durch eine Thatsache bestätigt (P. 8. ff. M. II. 167. 168.).

67. Aus dem, was hier gesagt worden ist, wenn man damit das, was im Art. Dämonologie, 5. und Gott, 45. zu finden ist, wird man sich vollkommen überzeugen, wie erspriesslich für Theologie und Moral die Deduction ist, dass der menschliche Verstand die Kategorien beim Denken erzeuge, durch sie die Eindrücke der Sinne verknüpfe und so sinnliche Gegenstände erkennen könne. Denn durch diese mühsame Deduction allein kann verhütet werden, diese Kategorien, wie Plato, für angebohrne Begriffe zu halten. Hätten wir nehmlich angebohrne Begriffe in uns, so wären wir nicht sicher, dereinst noch immer solche Begriffe in uns zu entdecken, und der Gebrauch derselben wäre dann ohne Grenzen; ferner wäre dann der Anmasung zu überschwenglichen Theorien des Uebersinnlichen, wozu uns die Erkenntniss angebohren sei, Thür und Thor geöffnet, und für sie kein Ende abzusehen. Durch jene Deduction kann aber auch verhütet werden, diese Kategorien aus der Erfahrung abzuleiten, wie es Epikur machte. Wären sie nehmlich aus der Erfahrung entsprungen, dann müssten wir allen und jeden Gebrauch derselben, selbst den in praktischer Absicht, bloss auf Gegenstände und Bestimmungsgründe der Sinne einschränken. Nun ist aber bewiesen, dass die Kategorien nicht empirischen Ursprungs sind, sondern

dafs sie ihren Sitz und ihre Quelle im reinen Verstande haben, und dafs sie auf Gegenstände überhaupt bezogen werden können, unabhängig von der Anschauung; dafs sie zwar nur in Anwendung auf Erfahrungsgegenstände theoretisches Erkenntnifs zu Stande bringen, aber dafs sie doch auch auf einen durch praktische Vernunft gegebenen Gegenstand angewandt, zum bestimmten Denken des Uebersinnlichen dienen, jedoch nur mit der Einschränkung, so fern das Uebersinnliche blofs durch solche Prädicate bestimmt wird, die nothwendig zur reinen *a priori* gegebenen praktischen Absicht und der Möglichkeit derselben gehören. So bringen denn Einschränkung der reinen Vernunft im Felde des Wissens, und Erweiterung derselben im Felde des Handelns die beiden Vermögen der Vernunft, mit Sicherheit zu erkennen, und sittlich gut zu handeln, allererst in das Verhältnifs zu einander, worin Vernunft überhaupt zweckmäfsig gebraucht werden kann. Dieses Beispiel aber beweiset besser als jedes andere, dafs der Weg zur Weisheit, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft gehen müsse. Freilich mufs man aber erst das Ganze der Wissenschaft vollkommen übersehen, um überzeugt zu seyn, dafs die Wissenschaft zur Weisheit führe (P. 256. M. II. 361.).

Die Kategorien der Freiheit.

68. Wenn die Willkühr des Menschen durch reine Vernunft bestimmt wird, so ist die Handlung, die daraus hervorgeht, sittlich gut, wird sie wider die reine Vernunft bestimmt, so ist die daraus entspringende Handlung sittlich böse. Die Begriffe des moralischen Guten und Bösen setzen also voraus, dafs in der Vernunft ein Bestimmungsgrund der Willkühr liege, oder dafs die reine Vernunft vermittelst dieses Bestimmungsgrundes eine Causalität

für die Willkühr habe, d. i. als Urſache auf die Willkühr wirke. Dieſer Begriff des moraliſchen Guten und Böſen iſt das für die praktiſche Vernunft, was der Begriff des Gegenſtandes für die theoretiſche Vernunft iſt. Nur iſt hier folgender Unterſchied. Die Kategorien beziehen ſich urſprünglich auf Gegenſtände, denn ſie ſind Beſtimmungen der ſynthetiſchen Einheit des Mannigfaltigen gegebener Anſchauungen in einem Bewuſstſeyn. Die praktiſche Vernunft hat ähnliche Begriffe an dem Guten und Böſen, aber dieſe Begriffe ſollen nicht die Einheiten zur Verknüpfung des Mannigfaltigen in einen Begriff vom Gegenſtande ſeyn, ſondern ſie ſetzen die Gegenſtände ſchon voraus. Sie ſind vielmehr zufällige Beſchaffenheiten oder *Modi* einer einzigen Kategorie, nehmlich der Cauſalität, in ſo fern der Beſtimmungsgrund derſelben in der Vernunft liegt. Die Vernunft wird nehmlich hier als eine Cauſalität gedacht, indem ſie durch die Vernunftvorſtellung eines Geſetzes, welches ſie, als Geſetz der Freiheit, ſich ſelbſt giebt, die Willkühr beſtimmt, und ſich dadurch als *a priori* praktiſch beweiſet. Die Handlungen ſtehen alſo hiermit unter einem Geſetze, das kein Naturgeſetz, ſondern ein Geſetz der Freiheit iſt, und ſind alſo in ſo fern als Wirkungen intelligibeler Weſen zu betrachten. Allein die Handlungen ſind doch auch Begebenheiten in der ſinnlichen Welt und, als ſolche, Erſcheinungen, die unter Naturgeſetzen ſtehen und nach denſelben geſchehen. Im letzteren Verhältniſſe können ſie allein durch die Kategorien Gegenſtände des Erkennens ſeyn, allein in dieſem Verhältniſſe haben ſie nichts Moraliſches, ſondern gehören für die Phyſik. Das erſtere Verhältniſs iſt allein ihre moraliſche Seite, und von dieſer müſſen ſie durch die Kategorien gedacht werden, weil ſie doch in der Sinnenwelt geſchehen ſollen, aber dieſes Denken ſoll nicht dienen, einzuſehen, wie Handlungen aus freiem Willen möglich ſind, ſondern nur, ſich zu Handlungen aus

dem alleinigen Princip des moralischen Gesetzes zu bestimmen. Die reinen Begriffe des Guten und Bösen können also, als *Modi* der Causalität der reinen Vernunft, nur statt haben, das Mannigfaltige (nicht der Anschauungen, sondern) der Begehrungen zur Einheit des Bewusstseyns der im moralischen Gesetze gebietenden praktischen Vernunft zu verknüpfen, oder sie dem reinen *a priori* gebietenden Willen zu unterwerfen (P. 114. f. M. II. 286.).

69. Es giebt also Kategorien der Freiheit des Willens, so wie es Kategorien der Nothwendigkeit der Natur giebt. Diese Kategorien der Freiheit haben aber einen augenscheinlichen Vorzug vor den Kategorien der Natur. Die letztern sind nur Gedankenformen, welche die möglichen Bestimmungen *a priori* der Gegenstände für jede uns mögliche Anschauung bezeichnen. Die Kategorien der Freiheit hingegen sind Formen des Begehrens, welche die möglichen Bestimmungen *a priori* der Handlungen bezeichnen. Sie sind nicht Bestimmungen der Sinnlichkeit in Ansehung der Affectionen derselben, sondern der Willkühr in Ansehung der Functionen, oder Einheiten, ihrer Handlungen. Die freie Willkühr kann nun nicht so, wie der Verstand durch die Sinnlichkeit, einer Anschauung gegeben werden, die ihr völlig, so wie den Verstandesbegriffen die Anschauung, correspondirte. Allein statt der Anschauung hat sie, welches bei keinen Begriffen des theoretischen Gebrauchs unsers Erkenntnissvermögens statt findet, ein reines praktisches Gesetz *a priori* in der praktischen Vernunft zum Grunde liegen. Diese praktischen Elementarbegriffe bedürfen nehmlich der Formen der Anschauung, des Raums und der Zeit, nicht. Denn sie sollen nicht dazu dienen, die Handlung als physische Begebenheit zu erkennen, sondern die Bestimmung der freien Willkühr durch Vernunft zu denken;

Raum und Zeit liegen aber nicht in der Vernunft, sondern in der Sinnlichkeit. Was den Kategorien der Natur diese Formen der Anschauungen sind, das ist den Kategorien der Freiheit die Form eines reinen Willens, die bei der Vorstellung der Handlungen aus freier Willkühr als gegeben zum Grunde liegt, ohne welche sich moralische Handlungen gar nicht einmal denken lassen. Dies hat nun eine merkwürdige Folge. In allen Vorschriften der reinen praktischen Vernunft ist es um die Willensbestimmung (Bestimmungen durch den Willen) zu thun, aber nicht darum, ob und wie diese Absichten der praktischen Vernunft in der Sinnenwelt ausgeführt werden können, welches das Physische der Handlung betrifft. Die praktischen Begriffe *a priori* oder die Kategorien der Freiheit können daher in Rücksicht der freien Bestimmung der Willkühr sogleich praktische Erkenntnisse werden, d. h. durch Bestimmung der Willkühr realisirt und ihnen dadurch ein Gegenstand gegeben werden, ohne dass sie nöthig haben, erst auf eine Anschauung zu warten, um Bedeutung zu bekommen. Der Grund davon ist nehmlich, weil sie die Wirklichkeit dessen, was ihnen als ihr Gegenstand correspondirt, nehmlich die Willensgesinnung, selbst hervorbringen, und sie nicht erst etwas Gegebenes haben müssen. Die theoretischen Begriffe oder Kategorien der Natur hingegen müssen durchaus erst durch gegebene Affectionen der Sinnlichkeit Bedeutung bekommen. Noch ist zu bemerken, dass diese Kategorien die praktische Vernunft überhaupt angehen, und folglich die sämmtlichen Arten der Bestimmungen der freien Willkühr ausdrücken. Sie fangen daher mit solchen Willensbestimmungen an, die noch nicht moralisch bestimmt, sondern bloss sinnlich bedingt sind, und gehen so in der Ordnung fort bis zu denen, die nicht mehr sinnlich bedingt, sondern bloss durchs moralische Gesetz bestimmt sind (P. 115. f. M. II, 258).

70. Tafel
der Kategorien der Freiheit in Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen.

1.
Der Quantität nach:

Einheit: subjective Willensbestimmungen, nach Maximen, Willensmeinungen des Individuum.

Vielheit: objective Willensbestimmungen, nach Principien, Vorschriften für Viele.

Allheit: *a priori* objective sowohl als subjective Willensbestimmungen für alle Wesen, die eine freie Willkühr haben, Gesetze für Alle.

2.
Der Qualität nach:

Realität: praktische Regeln des Begehens.

Negation: praktische Regeln des Unterlassens.

Limitation: praktische Regeln der Ausnahmen.

3.
Der Relation nach:

Substantialität: Willensbestimmung in Beziehung auf die Persönlichkeit.

Caussalität: Willensbestimmung in Beziehung auf den Zustand der Person.

Wechselwirkung: Willensbestimmung in Beziehung auf den wechselseitigen Einfluss einer Person auf den Zustand der andern.

4.
Der Modalität nach:

Moralische Möglichkeit: das Erlaubte.
Moralische Unmöglichkeit: das Unerlaubte.

Moralische Wirklichkeit: die Pflicht.
Moralisches Nichtseyn: das Pflichtwidrige.

Moralische Nothwendigkeit: die vollkommene Pflicht.
Moralische Zufälligkeit: die unvollkommene Pflicht. (P. 117. M. II. 258).

Zur Erläuterung dieser Tafel will ich noch folgendes bemerken. Die Kategorien der Freiheit sind nichts anders als der Begriff der Caussalität der Vernunft in Bestimmung der Willkühr, durchgeführt durch sämmtliche Kategorien, welches dann die Begriffe des Guten und Bösen giebt. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, dass der Bestimmungsgrund nur für diese Eine Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund nicht in der Vernunft liegen, ob er wohl durch die Vernunft auf eine Regel für das Individuum gebracht wird. Der Bestimmungsgrund liegt dann in dem Privatgefühl des Individuums, und die Handlung ist entweder angenehm oder unangenehm. In Ansehung der Moralität ist die Handlung dann noch unbestimmt, sie ist noch nicht moralisch gut oder böse, sondern bloss sinnlich, d. i. durchs Gefühl der Lust oder Unlust, bedingt. Die Regel, nach welcher also die Willkühr bestimmt wird, ist bloss für diese einzelne Willkühr gültig, und eine solche Regel heisst eine Willensmeinung des Individuum. Das wollende Subject muss aber auch, wenn es moralisch handeln soll, die reine Willensbestimmung *a priori* zur subjectiven Bestimmung seiner Willkühr, d. i. das Gesetz zu seiner Maxime machen. Wird die Willkühr eines Wesens so bestimmt, dass der Bestimmungsgrund nur für viele Subjecte der Willkühr gültig ist, dann kann der Bestimmungsgrund auch nicht in der Vernunft liegen; aber da er doch für viele gültig seyn soll, so muss er wenigstens durch eine Regel vorgestellt werden, bei der ein

Vernunftbegriff zum Grunde liegt, durch welchen es möglich wird, dafs sie für viele gilt. Das ist nun der Begriff des Zwecks. Wenn viele einen und denselben Zweck haben, dann ist es möglich, dafs sie eine und dieselbe Handlungsregel wollen, die auf diesen Zweck gerichtet ist. Dann ist die Handlung aber wiederum nur wozu gut, d. i. nützlich, oder dem Zweck hinderlich, d. i. schädlich, aber nicht an sich, d. i. moralisch gut oder böse. Die Handlungsregel ist zwar eine Vorschrift für viele, d. i. objectiv, aber noch nicht für Alle. Das Gesetz, das für alle gilt, oder die reine Willensbestimmung *a priori*, ist indessen auch zugleich eine Vorschrift, die für viele gilt, oder eine objective Willensbestimmung nach Principien. Nur dann, wenn Alle nach einem Princip wollen können, oder die Willensbestimmung ihren Grund gar nicht in einer Neigung hat, also gar nicht sinnlich bedingt ist, ist sie ein Gesetz, und die gar nicht sinnlich bedingte Handlung nach diesem Gesetz (objectiv) und um dieses Gesetzes willen (subjectiv) das Moralisch-Gute und das Gegentheil davon das Moralisch-Böse. Ist hingegen die Handlung durch äufsern Zwang bedingt, obwohl sie nach dem Gesetze geschieht, so ist die Handlung das Rechtlich-Gute und ihr Gegentheil das Rechtlich-Böse, oder das Recht und Rechtswidrige. Ist die Handlung überhaupt sinnlich bedingt, geschieht aber dem Gesetze gemäfs, so ist die Handlung blofs legal oder gesetzmäfsig, und das Gegentheil davon, die illegale oder gesetzwidrige Handlung. Das Gute kann ferner etwas Positives seyn, d. i. etwas Reelles, eine wirkliche Handlung, die nach einem Gesetze und um desselben willen gethan wird; oder etwas Negatives, eine Handlung, die nicht gethan, sondern unterlassen wird, der Gegenstand eines Verbots; oder endlich kann das Gute etwas seyn, das durch eine Ausnahme bestimmt wird, d. i. durch ein Gesetz, was die Erlaubnifs zu einer Handlung giebt.

Dies findet bei den Pflichten der Güte statt, nach diesen muss ich z. B. zwar immer den Grundsatz haben, wohlzuthun, das Gesetz gebietet nehmlich bloss die Maxime der Handlung, nicht die Handlung selbst. Nun habe ich aber Schulden zu bezahlen, und Schulden zu bezahlen ist eine Pflicht, von der das Gesetz nicht bloss den Grundsatz, sondern auch die Handlung gebietet. Hier wird also der Grundsatz der Wohlthätigkeit durch das Gesetz der Gerechtigkeit in Ansehung fremden Eigenthums eingeschränkt, wodurch für die Handlungen nach dem Grundsatze der Wohlthätigkeit eine Ausnahme entspringt: thue nicht wohl mit dem, womit du Andern das Ihrige geben sollst, und die Befolgung dieser Regel ist eine gute Handlung nach einer praktischen Regel der Ausnahme. Uebrigens ist hier wieder nicht bloss von der reinen praktischen Vernunft die Rede, sondern von der praktischen Vernunft überhaupt. Daher auch die Regeln des Begehens nicht bloss als moralische, sondern überhaupt für jedes Begehen, zu nehmen sind. Wir können aber eine moralisch gute oder böse Handlung auch nach der Beziehung betrachten, welche die Willensbestimmung hat. Und da stösst uns zuerst der Begriff auf, der alle Beziehung überhaupt erst möglich macht, der Begriff der Subsistenz. Die Willensbestimmung muss als in einem Subject befindlich und demselben anhängend gedacht werden. Ein Subject aber, das der moralischen Willensbestimmung vermögend ist, heisst eine Person, die moralische Substanz ist also der Begriff der Persönlichkeit. Und hier haben wir wieder Gelegenheit einzusehen, dass wir Gott gar wohl als Substanz denken können, denn wir stellen uns darunter nicht eine physische, sondern eine moralische Substanz vor, also nicht ein Wesen, das etwa wie die Materie im Raum stets fortdauert, sondern ein Wesen, welches das fortdauernde Substrat des moralischen Wollens ist, oder eine moralische Person, dessen Natur oder Substanz,

im speculativen Sinne, uns übrigens gänzlich unbekannt ist und bleiben muss. Der Begriff der moralischen Causalität und Dependenz ist der von der Willensbestimmung in Beziehung auf den Zustand der Person, dass nehmlich auch wohl andere, als moralische Gründe, den Willen bestimmen können, dass daher das moralische Gesetz für einen solchen Willen, wie z. B. der menschliche ist, ein Gebot wird, woraus für ihn der Begriff von Pflicht entspringt, u. s. w. Der Begriff der moralischen Wechselwirkung ist der von dem wechselseitigen moralischen Einfluss der Personen auf ihre Willensbestimmung, und so auf ihren moralischen Zustand, z. B. aus den vollkommenen Pflichten der einen Person entstehen Rechte der andern, und umgekehrt, oder bei verdienstlichen Pflichten verpflichtet die Wohlthätigkeit der einen Person die andere zur Dankbarkeit, und die Persönlichkeit dieser letztern modificirt wieder die Beschaffenheit der Wohlthätigkeit der erstern. Ich habe aber hier die Freiheitskategorien bloss auf die moralische Willensbestimmung angewendet, um sie durch ein Beispiel sogleich zu erläutern. Sie müssen aber hier in dem weitesten Sinn des Worts genommen werden, wie in dieser ganzen Tafel, so dass sie jede mögliche Art der Willensbestimmung unter sich befassen. Die Freiheitskategorien der Modalität findet man in Ansehung des Moralgesetzes von denen der Natur abgeleitet und erläutert in den Art., die von ihnen handeln, s. Erlaubt, 5 und Pflicht. Hier bemerke ich nur noch, dass das Erlaubte und Unerlaubte hier nicht bloss in moralischer Bedeutung zu nehmen ist. Es soll hier das bedeuten, was mit einer bloss möglichen Vorschrift zu handeln (ohne auf die Moralität der Handlung zu sehen) in Einstimmung oder Widerstreit ist. So sagt man, in der Geometrie ist es nicht erlaubt, zur Construction andere Werkzeuge zu gebrauchen, als Cirkel und Lineal; ei-

nem Redner ist es nicht erlaubt, neue Wörter oder Wortfügungen zu schmieden, dem Dichter hingegen ist dies in gewissem Maasse erlaubt. Hier wird nicht an Pflicht gedacht; denn wer sich um den Ruf eines Redners bringen will, dem kann es Niemand wehren, fremde Wörter und Wortfügungen zu schmieden. Es ist hier der Imperativ des Erlaubten und Unerlaubten bloss problematisch, s. **Imperativ, problematischer.** Die Pflicht bedeutet hier wieder die Willensbestimmung zu einer Handlung, deren Imperativ **assertorisch** ist, die vollkommene Pflicht eine solche Willensbestimmung, deren Handlung durch einen **apodiktischen** Imperativ geboten wird. (P. 20. *)f.).

71. Man sieht, dass in dieser Tafel die Bestimmung der Willkühr durch Gründe, die in der Vernunft liegen, d. i. die Freiheit als eine Art von Caussalität der Handlungen betrachtet wird, die keinen empirischen Bestimmungsgründen, d. i. solchen, die in den Gegenständen oder in der sinnlichen Neigung des Subjects liegen, unterworfen ist. Dadurch beziehen sich also die moralischen Handlungen auf die Kategorien der Natur, in so fern sie als Erscheinungen in der Sinnenwelt Naturgegenstände, nehmlich durch die Caussalität des Willens bewirkte Naturbegebenheiten, werden sollen. Da aber der Bestimmungsgrund nicht in einem Gegenstand der Sinnenwelt oder einer sinnlichen Beschaffenheit des Subjects liegt, so kann sie als ausser der Sinnenwelt in der Freiheit als Eigenschaft eines intelligibeln Wesens angenommen werden. Die Kategorien der Modalität machen endlich den Uebergang von praktischen Principien überhaupt zu denen der Sittlichkeit, indem sie die Begriffe des **Erlaubten**, der **Pflicht** u. s. w. aufstellen, obwohl für die Moralität nur **problematisch**, d. i. als möglich. Erst das moralische Gesetz, als ein Factum der Vernunft, rea-

lisirt diese Begriffe, indem dasselbe für diese Kategorien das ist, was die Anschauung für die Kategorien der Natur ist. Dadurch können dann die praktischen Principien allererst dogmatisch, d. i. als wirkliche gegründete Bestimmungsgründe der Willkühr dargestellt werden (P. 118. M. II, 259.).

72. In dieser Tafel übersieht man nun den ganzen Plan von dem, was man in der praktischen Philosophie zu leisten hat. Dergleichen nach Principien abgefasste Eintheilung ist aller Wissenschaft, ihrer Gründlichkeit sowohl als Verständlichkeit und Vollständigkeit halber, sehr zuträglich. So weiss man z. B. aus dieser Tafel, und der ersten Nummer derselben, von den Freiheitskategorien der Quantität nach, sogleich, wovon man in praktischen Erwegungen anfangen muss. Es ist nehmlich zuerst zu handeln von den Maximen, die Jeder auf seine Neigungen gründet; sodann von den Vorschriften, die für eine Gattung vernünftiger Wesen gelten, sofern diese in gewissen Neigungen übereinkommen; und endlich von den Gesetzen, welche für alle gelten, unangesehen ihrer Neigungen. Nach der zweiten Nummer ist zuerst zu handeln von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten vorschreiben; sodann von den praktischen Regeln, welche ein gewisses Verhalten untersagen; und endlich von solchen praktischen Regeln, welche von einem gewissen vorgeschriebenen oder untersagten Verhalten Ausnahmen zu machen gestatten. Auf diese Weise übersieht man den ganzen Plan von dem, was man in der systematischen Bearbeitung einer praktischen Philosophie, die uns, nach einem solchen Plan bearbeitet, noch fehlt, zu leisten hat. Man kann durch diese Kategorien sogar jede Frage finden, die in der praktischen Philosophie zu beantworten ist, und zugleich die Ordnung, die dabei zu befolgen ist (P. 118. f. M. II, 260.).

Kant Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch S. 90—169. — II. Buch. III. Hauptst. S. 204 f. — S. 314. f. I. Auflage S. 94—130.
Dess. Prolegomenen, § 20. ff. S. 81. ff. — §. 39. S. 117. ff.
Dess. Critik der prakt. Vern. Vorrede S. 8. ff. — 20. *f. I. Th. I. B. I. Hauptst. S. 94. — S. 99. II. B. II. Hauptst. S. 114. ff. — S. 245. f. — S. 256.

Kategorischer Imperativ,

s. Imperativ, kategorischer.

Katharktikon,

Purganz, Reinigungsmittel, *καθαρτικον*, *purgativum*, *purgatorium*, *purgatif*. Ein Mittel, das wegzuschaffen, was einem Vermögen in seinen Wirkungen, nach den Wirkungsgesetzen desselben, hinderlich ist. Die angewandte Logik, sagt Kant, ist ein Katharktikon (eigentlich Kathartikon) des gemeinen Verstandes, das heisst, sie ist ein Mittel, das wegzuschaffen, was dem Verstand in der Anwendung seiner Regeln hinderlich seyn kann, z. B. die Hindernisse der Aufmerksamkeit, die Ursachen des Irrthums, des Zweifels, des Scrupels u. s. w. (C. 78. f. L. 12.).

Keines

s. Ding, 4.

Kepler.

Johann Kepler, einer der grössten Astronomen seiner Zeit, wurde zu Wiel im Würtembergischen den 27. December, 1571, zwei Monat zu früh, gebohren. Er studirte in dem Kloster Maulbronn und zu Tübingen, wurde daselbst 1591 Magister,

und fing dann das Studium der Theologie und Mathematik an. Er nahm in der letztern Wiſſenſchaft bald ſo zu, daſs er zum Profeſſor der Mathematik und Moral nach Grätz in Steiermark berufen wurde.

Im Jahr 1598 zog er wegen der den Proteſtanten drohenden Gefahr nach Ungarn, und ſtüdierte daſelbſt mit vielem Fleiſs die Aſtronomie und andere Theile der Mathematik, wurde aber bald darauf wieder in ſeine Stelle zu Grätz eingeſetzt. Im Jahr 1600 zog ihn Tycho Brahe nach Prag, wo ſie beide gemeinſchaftlich in der Aſtronomie arbeiten wollten. Allein Tycho Brahe ſtarb ſchon im Jahr 1601. Vor ſeinem Tode präſentirte T. Brahe Kepler dem Kaiſer Rudolph II., der ihm eine Beſoldung ausmachte, und ihn zum kaiſerlichen Mathematicus ernannte; die Beſoldung wurde ihm aber zum erſtenmal erſt 1602 ausgezahlt, und er erhielt ſie auch nachher öfters ſehr unrichtig.

Nach K. Rudolphs Tode erzeigte ihm der Kaiſer Matthias viel Gnade, und befahl auch, daſs ihm ſeine rückſtändige Beſoldung ſollte ausgezahlt werden; aber er bekam darum doch dieſe Beſoldung nicht richtiger als vorher. Im Jahr 1612 wählte er Lintz zu ſeinem Wohnort, hatte aber daſelbſt neue Verdrieſslichkeiten, denn die Geiſtlichkeit von der augspurgiſchen Confeſſion ſchloſs ihn von der Kirchengemeinſchaft aus, weil er die *Formula concordiae* nicht unterſchreiben wollte. Im Jahr 1626 zog er wieder nach Prag und ſtarb den 18. Nov. 1630 zu Regenspurg, wohin er gereiſet war, um die Bezahlung ſeiner rückſtändigen Beſoldung auszuwirken.

Er hat zuerſt den unrichtigen Namen der Trägheitskraft (*vis inertiae*) gebraucht (ſ. Gegenwirkung, 6. f.) und hing noch ſehr an der Sterndeuterei; allein er hat auch ſehr viel neue Wahrhei-

ten gelehrt, schon die richtigere Vorstellung von der anziehenden Kraft der Körper vorgetragen, und die von ihm entdeckte richtige Theorie des Planetenlaufs hat ihn unsterblich gemacht (N. 129.).

Ketzer,

αἱρετικος, *haereticus*, *hérétique*. Diesen Namen erhält, von den Rechtgläubigen einer Kirche, der, welcher sich zwar zu dieser Kirche bekennt, aber doch im Wesentlichen des Glaubens (*in articulis gravis momenti et fundamentalibus*) derselben, (was man nehmlich dazu macht) von ihr abweicht, vornehmlich wenn er seinen Irrglauben ausbreitet. Man unterscheidet ihn von einem Ungläubigen (*infidelis*), der den Kirchenglauben gar nicht anerkennt, und einem Irrgläubigen (*errans*), der im Nichtwesentlichen von dem Kirchenglauben abweicht. So wird aus den ersten 100 Jahren der christlichen Kirche Cerinthus insgemein für einen Ketzer ausgegeben, weil er Christum für einen blossen Menschen gehalten, der sich nur durch Weisheit und Heiligkeit ausgezeichnet habe; aus dem zweiten Jahrhundert nannte man den Karpokrates und Valentinus Ketzer, weil sie lehrten, Jesus sei von Joseph gezeuget worden, und nur darin von andern Menschen unterschieden gewesen, dass er eine feste und reine Seele gehabt habe. Aus eben dem Jahrhundert nennt Klemens von Alexandrien (*Stromat. lib. VII. pag.* 722.) den Prodikus einen Ketzer, weil er gelehrt habe, man solle nicht beten. Die Saturnilianer nannte man Ketzer, weil sie das Fasten verachteten, und den Cerdon, weil er an der Aechtheit einiger apostolischen Briefe zweifelte, und die Offenbarung Johannis als unächt verwarf (R. 155.).

Ein ſolcher Ketzer wird, ſo wie ein Aufrührer im Staat, in einer ſolchen Kirche noch für ſtrafbarer gehalten, als ein äuſserer Feind. Er wird von der Kirche durch einen Bannfluch, dergleichen die Römer über den ausſprachen, der wider des Senats Einwilligung über den Rubicon ging, ausgeſtoſsen, und allen Höllengöttern übergeben (R. 156.).

Das Wort **Ketzer** kömmt her vom Mongoliſchen **Chadzaren**. Die Mongolen nennen nehmlich **Tibet** (nach *Gregorii Alphab. Tibet. pag.* 11.) **Tangut-Chadzar**, d. i. das Land der Häuſerbewohner, um dieſe von ſich, als in Wüſten unter Zelten lebenden Nomaden, zu unterſcheiden. Hieraus iſt der Name der **Chadzaren**, und ſo der der **Ketzer** entſtanden. Als nehmlich die Mongolen den tibetaniſchen Glauben, oder die Lehre der Lamas, der mit dem Manichäismus, der Lehre des Manes, daſs es einen guten und einen böſen Gott gebe, übereinſtimmt, vielleicht auch wohl aus dem Manichäismus entſprungen ſeyn mag, bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten, und dieſe Lehre die der **Chadzaren** nannten: ſo pflegte man von dieſer Zeit an alle von den Lehren der Kirche abweichende Vorſtellungen Lehren der **Ketzer** zu nennen. Die Namen *Haereticus*, Ketzer, und *Manichaeus* wurden daher noch eine geraume Zeit hindurch als Synonymen gebraucht (R. 156. *).

Keuſchheit,

caſtitas, *chaſteté*. **Die Tugend in Anſehung der ſinnlichen Antriebe der Geſchlechtsluſt.** Es fragt ſich, ob es eine ſolche Tugend gebe, d. h. ob der Gebrauch des Geſchlechtsvermögens, in Anſehung der Perſon ſelbſt, die es ausübt, unter einem einſchränkenden Pflichtgeſetze ſtehe; oder ob es erlaubt ſei, den Gebrauch

der Geſchlechtseigenſchaften der bloſs thieriſchen Luſt zu widmen, wenn man auch den Zweck der Natur, die Fortpflanzung ſeiner Art, nicht dabei beabſichtige, ohne damit einer Pflicht gegen ſich ſelbſt zuwider zu handeln. Daſs es eine ſolche Tugend gebe, folgt daraus, daſs der Menſch durch einen zweckwidrigen oder auch bloſs unzweckmäſsigen Gebrauch ſeiner Geſchlechtseigenſchaften ſeine Perſönlichkeit aufgiebt, indem er ſich bloſs zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe gebraucht. Auch macht er ſich dadurch, daſs er ſich hierin gänzlich der thieriſchen Neigung überläſst, zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich zur naturwidrigen d. i. ekelhaften Sache, und beraubt ſich ſo aller Achtung für ſich ſelbſt. Es läſst ſich auch die Maxime, den Geſchlechtstrieb zweckwidrig oder unzweckmäſsig zu befriedigen, gar nicht einmal als allgemeines Geſetz denken; denn dadurch würde die Fortdauer der Menſchengattung, und alſo die Moralität, in den Subjecten derſelben, ſelbſt unmöglich werden. Hieraus folgt, daſs die Keuſchheit eine ſchuldige Tugendpflicht des Menſchen ſei (T. 76. ff.).

Kind,

infans, enfant. Ein Kind, in bürgerlicher Bedeutung, iſt derjenige, der ſeiner Jahre wegen (im bürgerlichen Zuſtande) ſich nicht einmal ſelbſt, vielweniger ſeine Art erhalten kann, ob er gleich den Trieb und das Vermögen, mithin den Ruf der Natur für ſich hat, ſie zu erzeugen. Dieſes Kind, in bürgerlicher Bedeutung, iſt als Naturmenſch ein Mann, denn auſser dem bürgerlichen Zuſtande hat er das Vermögen, ſich ſelbſt zu erhalten, ſeine Art zu erzeugen, und auch dieſe, ſammt ſeinem Weibe, zu erhalten (S. III. 261.).

Kinderfrage.

Eine Frage, aus der der Frager, wenn ſie ihm auch beantwortet werden könnte, doch nichts Kluges zu machen verſtehen würde (R. 89 *).

Eine ſolche Frage iſt z. B. die: ob die Höllenſtrafen endliche, oder ewige Strafen ſeyn werden. Würde das erſte gelehrt, ſo möchten manche denken, ſo hoffe ich, ich werde es aushalten können. Würde aber das andere behauptet, und zum Glaubensſymbol gezählt, ſo dürfte gegen die Abſicht, die man damit hat, nehmlich von der Immoralität abzuſchrecken, leicht die Hoffnung daraus entſtehen, man werde, ſelbſt nach dem ruchloſeſten Leben, völlig ſtraflos bleiben. Denn der um Rath und Troſt befragte Geiſtliche muſs dann in den Augenblicken der ſpäten Reue am Ende des Lebens nothwendig Hoffnung zur völligen Losſprechung machen, weil er zwiſchen dieſer und der ewigen Verwerfung kein Mittleres ſtatuirt, und er doch aus Menſchlichkeit die letztere nicht ankündigen kann. Das iſt die unvermeidliche Folge, wenn die Ewigkeit des dem hier geführten Lebenswandel gemäſsen künftigen Schickſals als Dogma vorgetragen, und nicht vielmehr der Menſch angewieſen wird, aus ſeinem bisherigen ſittlichen Zuſtande ſich einen Begriff vom künftigen zu machen, und darauf, als auf die natürlich vorherzuſehenden Folgen deſſelben, ſelbſt zu ſchlieſsen (R. 89. * f.).

Kirche,

ecclesia, eglise. Das ethiſche gemeine Weſen, wenn es unter der göttlichen moraliſchen Geſetzgebung gedacht wird (R. 142.). Sie iſt, wenn ſie ſichtbar iſt, oder

aus wirklich vereinigten Menschen besteht, die Repräsentantin eines Staats (Reichs) Gottes, d. h. sie stellt eine Vereinigung aller vernünftigen Wesen zu einem nach Tugendgesetzen unter der Oberherrschaft Gottes regierten gemeinen Wesen vor (R. 144.). Eine sichtbare Kirche, die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, heisst eine katholische, diejenige, welche sich gegen solche Ansprüche Anderer verwahrt, eine protestantische Kirche (R. 156.).

2. In so fern eine jede Gesellschaft unter öffentlichen Gesetzen eine Unterordnung ihrer Glieder (im Verhältniss derer, die den Gesetzen der Gesellschaft gehorchen, zu denen, welche auf die Beobachtung derselben halten) bei sich führt, ist die durch Religion zur Kirche vereinigte Menge die Gemeine. Diese steht unter ihren Obern (Lehrer oder auch Seelenhirten genannt), die nur die Geschäfte des unsichtbaren Oberhaupts der Kirche (Gottes) verwalten, und in dieser Beziehung insgesammt Diener der Kirche heissen. Die wahre sichtbare Kirche ist diejenige, welche das moralische Reich Gottes auf Erden so gut darstellt, als es durch Menschen geschehen kann. Die Erfordernisse, mithin auch die Kennzeichen der wahren Kirche, sind folgende:

a. Der Quantität nach: die Allgemeinheit der Kirche, d. i. dass es ausser ihr nicht noch eine andere geben kann, und dass sich keine vernünftigen Wesen denken lassen, die sie ausschlösse; folglich numerische Einheit derselben (dass sie der Zahl nach nur eine einzige ist und seyn kann), wozu sie die Anlage in sich enthalten muss. Hiervon ist aber wieder das Merkmal ihre Nothwendigkeit, d. i. dass sich moralische Wesen ausser dieser Verbindung gar nicht denken lassen. Sie kann zwar in zufälligen Meinungen

getheilt und uneins seyn, muss aber doch in Ansehung der wesentlichen Absicht auf solchen Grundsätzen errichtet seyn, welche diese in Meinungen Getheilten nothwendig zur allgemeinen Vereinigung in eine einzige Kirche führen müssen. In der wahren Kirche kann es also keine Sectenspaltung geben.

b. Der Qualität nach: die Lauterkeit der Kirche, nehmlich die Vereinigung unter bloss moralischen Triebfedern (gereinigt vom Blödsinn des Aberglaubens und dem Wahnsinn der Schwärmerei). Sie kann nehmlich zwar Ceremonien haben, aber diese Ceremonien müssen auf Moralität abzwecken, und nicht etwa für Gnadenmittel gehalten werden. In der wahren Kirche darf es also keinen abergläubischen und schwärmerischen Gottesdienst (Cultus) geben.

c. Der Relation nach: die Freiheit der Kirche, sowohl innerlich, die Unabhängigkeit der Glieder von einander, als auch äusserlich, die Unabhängigkeit der Kirche von der politischen Macht, beides als in einem, von aller despotischen Herrschaft weit entfernten, Freistaat (dass also weder Priesterherrschaft, noch Herrschaft seyn wollender Inspirirten in ihr sei). Sie kann nehmlich zwar Lehrer haben, die sie durch die Kraft der Wahrheit und Ueberzeugung, durch die Kraft der Moralität in Lehre und Beispiel regieren *); und vom Staat auf ihre Grenzen zurück gewiesen werden, wenn sie Unruhe und Unsicherheit im Staat anrichten, und die Kirche also aufhören

*) Alle Rechte der Kirche sind: vermahnen; belehren, stärken und trösten; und die Pflichten der Bürger gegen die Kirche sind ein geneigtes Ohr und ein williges Herz. Mendelssohns Jerusalem 1. Abth. S. 62.

sollte, die wahre Kirche zu seyn; aber weder die Lehrer noch der Staat darf die Gewissen der Glieder despotisch beherrschen, wenigstens kann diese Herrschaft nicht zu den Grundsätzen einer wahren Kirche gehören *). In der wahren Kirche darf also weder Hierarchie (Priesterherrschaft), noch Illuminatismus (Inspirirtenherrschaft), eine Art von Demokratie (Volksherrschaft), durch besondere Eingebungen, seyn, die nach jedes seinem Kopfe von anderer ihren verschieden seyn können.

d. Der Modalität nach: die Unveränderlichkeit der Constitution der Kirche, doch mit dem Vorbehalt, dass die zufälligen Anordnungen, welche bloss die Administration (Verwaltung) betreffen, nach Zeit und Umständen können abgeändert werden; wozu sie doch aber die sichern Grundsätze schon in sich selbst (in der Idee ihres Zwecks, nehmlich Moralität) *a priori* enthalten muss. Die wahre Kirche kann nur auf eine einzige Art bestimmbar, so und nicht anders seyn (R. 167). Sie kann also zwar Symbole haben, aber diese sind willkührlich, und, weil ihnen die Authenticität (die Sicherheit, dass sie den Willen des Gesetzgebers enthalten) mangelt, zufällig, dem Widerspruch ausgesetzt und veränderlich. In der wahren Kirche müssen öffentliche zur Vorschrift gemachte Gesetze seyn, auf welche sich die ganze Constitution ursprünglich gründet, und die zusammen sich gleichsam in einem Gesetzbuche finden, welches Authenticität hat (R. 142. ff. 226).

**) Man siehet bald die Kirche das Merkmal weit in das Gebiet des Staats hinüberragen, bald den Staat sich Eingriffe erlauben, die, den angenommenen Begriffen zufolge, eben so gewaltsam scheinen. Mendelssohns Jerusalem, 1. Abschn. S. 4.

3. Ueber diese Vorstellung von der Constitution der Kirche wird Folgendes mehr Licht geben, und betrifft also das Kennzeichen einer wahren Kirche ihrer Modalität nach. Der reine Religionsglaube, d. i. der Glaube, welcher auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen, ist derjenige, welcher allein eine allgemeine Kirche gründen kann. Denn er ist ein blosser Vernunftglaube, d. i. ein Fürwahrhalten dessen, was in moralischer Absicht nothwendig für wahr gehalten werden muss, und läst sich also Jedermann mittheilen, oder diess Fürwahrhalten läst sich in Jedermann hervorbringen. Der historische Glaube hingegen, d. i. der Glaube, welcher sich blos auf Thatsachen (*facta*) stützt, kann keine allgemeine Kirche gründen, weil er seinen Einfluss nicht weiter ausbreiten kann, als so weit die Nachrichten hinlangen können. Denn wenn ich Facta glauben soll, so muss ich in solchen Zeiten und an solchen Orten leben, die mich nicht hindern, sondern mir es vielmehr möglich machen, diese Facta nicht nur zu erfahren, sondern auch ihre Glaubwürdigkeit zu beurtheilen, wozu ich überdem noch das Vermögen und gewisse Kenntnisse haben muss. Und dennoch ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, dass sich auf den reinen Religionsglauben keine Kirche gründen läst (R. 145).

4. Die Menschen bedürfen nehmlich einer gottesdienstlichen Religion, d. i. einer solchen, in welcher die Pflicht als Betreibung einer Angelegenheit Gottes, nicht des Menschen, behandelt wird; weil es ihnen schwer wird, sich Gott nicht als ein bedürftiges Wesen zu denken, dem sie zu dienen verpflichtet sind, und sich vorzustellen, dass sie schon dadurch beständig im Dienste Gottes sind, wenn sie ihre Menschenpflichten erfüllen. Wie Gott als unser Gesetzgeber verehrt

ſeyn will, das hat er uns entweder durch bloſs ſtatutariſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns nicht von ſelbſt, ſondern bloſs darum, weil er ſie uns gab, verpflichten, oder durch rein moraliſche Geſetze, d. i. ſolche, die uns von ſelbſt verpflichten, und die wir eben darum, weil ſie uns verpflichten, auch für ſeine Geſetze erkennen, geboten. Im erſtern Fall iſt die Kenntniſs ſeiner (ſtatutariſchen) Geſetze nur dadurch möglich, daſs ſie uns offenbaret werden, das Fürwahrhalten derſelben gründet ſich dann auf dieſe Offenbarung, als auf ein Factum, und iſt ein hiſtoriſcher, nicht ein reiner Vernunftglaube. Eine Offenbarung kann aber, als eine Thatſache, nicht zu Jedermanns Kenntniſs und Ueberzeugung gelangen, und alſo auch nicht für Jedermann verbindend ſeyn. Wie Gott alſo, als unſer Geſetzgeber, von uns, bloſs als Menſchen (nicht als zu einer, die allgemeine Beförderung des Sittlichguten zur Abſicht habenden, Geſellſchaft Verbundenen) verehrt ſeyn will, das muſs er uns durch die rein moraliſchen Geſetze geboten haben. Wir ſind aber in Anſehung Gottes nicht bloſs Menſchen, die in Rückſicht des Sittlichguten noch im Naturſtande leben, ſondern auch Bürger eines göttlichen Staats (Reichs Gottes) auf Erden, oder Mitglieder einer Verbindung, welche auf die Beförderung des Sittlichguten unter den Menſchen abzweckt, unter dem Namen einer Kirche. Und hier ſcheint die Frage: wie will Gott in einer Kirche (von einer Gemeinde, die Gott als ihr unſichtbares Oberhaupt betrachtet, das ſie nach Tugendgeſetzen regiert und richtet) verehrt ſeyn? nicht durch bloſse Vernunft, ſondern durch eine ſtatutariſche, uns nur durch eine Offenbarung kund werdende, Geſetzgebung beantwortlich zu ſeyn. Mithin ſcheint eine Kirche eines hiſtoriſchen Glaubens, welchen man, im Gegenſatze mit dem reinen Religionsglauben, den Kirchenglauben nennen kann, zu bedürfen,

s. Kirchenglauben. Denn bei dem reinen Religionsglauben kommt es blofs auf das, was die Materie der Verehrung Gottes ausmacht, nehmlich die in moralischer Gesinnung geschehende Beobachtung aller Pflichten, als seiner Gebote, an. Eine Kirche aber, als Vereinigung vieler Menschen unter moralischen Gesinnungen zu einem moralischen gemeinen Wesen, bedarf einer öffentlichen Verpflichtung. Das heifst, eine Kirche bedarf einer gewissen Form, welche auf Bedingungen beruhet, die aus der Erfahrung entspringen, und die folglich an sich zufällig und mannigfaltig (nicht blofs eine einzige) ist, mithin nicht ohne göttliche statutarische Gesetze erkannt werden kann. Aber diese Form zu bestimmen, darf darum nicht sofort als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden. Man kann vielmehr mit Grunde annehmen, der göttliche Wille sei, dafs wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen, und selbst die Form einer solchen Kirche bestimmen. Nun möchten zwar die Menschen manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versuchen, aber darum sollen sie dennoch nicht aufhören, mit Vermeidung ihrer gemachten Fehler diesem Zwecke aufs neue nachzustreben. Dieses Geschäft ist ihre Pflicht, aber es ist gänzlich ihnen selbst überlassen. Man hat also nicht Ursache, die Gesetze zur Gründung und Form irgend einer Kirche geradezu für göttliche statutarische zu halten. Es ist vielmehr Vermessenheit, jene Gesetze für göttliche auszugeben, und sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der Kirche zu bessern. Oder es ist wohl gar ein usurpirtes Ansehen, das man sich giebt, wenn man jene Gesetze für göttliche ausgiebt, um durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge mit den Kirchensatzungen ein Joch aufzulegen. Dagegen würde es Eigendünkel seyn, die Göttlichkeit der Anordnung ei-

ner Kirche schlechtweg zu läugnen. Woher will man wissen, dass die Art, wie eine Kirche angeordnet ist, nicht vielleicht auch eine besondere göttliche Anordnung seyn könne? Sie muss aber alsdann freilich auch, so viel wir einsehen, mit der moralischen Religion in der gröfsten Einstimmung seyn. Der Eigendünkel, hierüber verwerfend abzusprechen, würde desto gröfser seyn, wenn nicht wohl eingesehen werden kann, wie eine solche Kirche ohne die gehörig vorbereitenden Fortschritte des Publikums in Religionsbegriffen auf einmal habe erscheinen können. Es ist also zweifelhaft, ob Gott oder die Menschen selbst eine Kirche gründen sollen. Bei dieser Zweifelhaftigkeit nun beweist sich der Hang der Menschen zu einer gottesdienstlichen Religion, welche auf willkührlichen Vorschriften beruht. Aus dieser Beschaffenheit einer gottesdienstlichen Religion aber entspringt der Hang der Menschen zum Glauben an statutarische göttliche Gesetze, unter der Voraussetzung, dass über dem besten Lebenswandel (den der Mensch nach Vorschrift der rein moralischen Religion immer einschlagen mag) doch noch eine der Offenbarung bedürftige Gesetzgebung hinzukommen müsse. Mit dieser Gesetzgebung ist es nehmlich auf die unmittelbare Verehrung des höchsten Wesens angesehen, nicht auf die Verehrung Gottes vermittelst der Vernunft und schon vorgeschriebenen Befolgung seiner Gebote. Hierdurch geschieht es nun, dass Menschen die Vereinigung zu einer Kirche und die Einigung in Ansehung der ihr zu gebenden Form, imgleichen öffentliche Veranstaltungen zur Beförderung des Moralischen in der Religion, niemals für an sich nothwendig halten werden. Sie werden sie nur als Mittel betrachten, um durch Feierlichkeiten, Glaubensbekenntnisse geoffenbarter Gesetze und Beobachtung der zur Form der Kirche (die doch selbst blofs Mittel zur Beförderung der Moralität ist) gehörigen

Vorschriften ihrem Gott zu dienen *) (wie sie sagen). Indessen sind alle diese Observanzen im Grunde moralischgleichgültige Handlungen, werden aber eben darum für desto gottgefälliger gehalten, weil sie blofs um seinetwillen geschehen sollen. Der Kirchenglaube geht also in der Bearbeitung der Menschen zu einem ethischen gemeinen Wesen (einer Kirche) natürlicherweise vor dem reinen Religionsglauben vorher, und Tempel (dem öffentlichen Gottesdienst geweihete Gebäude) waren eher, als Kirchen (Versammlungsörter zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen). Eben so waren Priester (geweihete Verwalter frommer Gebräuche) eher, als Geistliche (Lehrer der reinmoralischen Religion), und gehen diesen mehrentheils auch noch im Range und Werthe bei der grofsen Menge vor (R. 145. ff.).

5. Es kann also mancherlei sich von einander absondernde Kirchen geben, weil die Form derselben zufällig ist, aber es kann in ihnen allen dennoch eine und dieselbe wahre Religion anzutreffen seyn (R. 154). Wenn aber eine Kirche sich selbst, wie gewöhnlich geschieht, für die einige allgemeine ausgiebt (ob sie gleich auf einen beson-

---

*) Gott bedarf unseres Beistandes nicht, verlanget keinen Dienst von uns, keine Aufopferung unserer Rechte zu seinem Besten, keine Verzicht auf unsere Unabhängigkeit zu seinem Vortheil. Die Wörter, Dienst, Ehre u. a. haben in Beziehung auf Gott eine ganz andere Bedeutung, als in Beziehung auf Menschen. Gottesdienst ist nicht Dienst, den ich Gott erzeige, Ehre Gottes nicht Ehre, die ich Gott anthue. Man hat, um die Worte zu retten, ihre Bedeutung geändert. Der gemeine Mann aber klebt noch immer an der ihm gewöhnlichen Bedeutung, und hänget noch immer fest an seinem Sprachgebrauch, woraus in Religionssachen viel Verwirrungen entstanden sind. Mendelssohns Jerusalem, 1. Abschn. S. 60. f.

dern Offenbarungsglauben gegründet ist, der, als historisch, nimmermehr von Jedermann gefordert werden kann), so wird der, welcher ihren besondern Kirchenglauben gar nicht anerkennt, von ihr ein Ungläubiger genannt (R. 155), s. Ketzer.

6. Das wichtigste Merkmal der Wahrheit einer wahren Kirche ist also ihr rechtmäfsiger Anspruch auf Allgemeinheit. Gründet sie sich nur auf einen Offenbarungsglauben, so entbehrt sie dieses Merkmal. Denn ein Offenbarungsglaube ist ein historischer Glaube, der zwar durch Schrift sich weit ausbreiten, der spätesten Nachkommenschaft zugesichert werden, und auch zum Kirchenglauben (deren es mehrere geben kann) zulangen kann, aber doch nicht einer allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist. Nur der reine Religionsglaube, der sich gänzlich auf Vernunft gründet, kann als nothwendig, mithin für den einzigen erkannt werden, der die wahre Kirche auszeichnet. Aber dennoch muss irgend ein historischer Kirchenglaube benutzt werden, wegen des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftbegriffen und Gründen immer etwas Sinnlichhaltbares zu verlangen. Die Menschen verlangen immer irgend eine Erfahrungsbestätigung, worauf man bei der Absicht, einen Glauben allgemein zu introduciren, wirklich auch Rücksicht nehmen muss, und die man gemeiniglich auch vorfindet (R. 157). Wenn also gleich (der unvermeidlichen Einschränkung der menschlichen Vernunft gemäfs) ein historischer Glaube als Leitmittel die reine Religion afficirt, doch mit dem Bewufstseyn, dass er blofs ein solcher sei, so kann eine solche Kirche, die sich auf beiderlei Glauben gründet, immer die wahre heifsen. Der Kirchenglaube muss aber dann, als solcher, auch ein Princip bei sich führen, dem reinen Religionsglauben sich continuirlich zu nähern. Da nun über

historische Glaubenslehren der Streit nie vermieden werden kann, so kann eine solche Kirche nur die streitende genannt werden. Sie muss aber die Aussicht haben, endlich in die unveränderliche und alles vereinigende, triumphirende, überzugehen (R. 167. f.). In der Offenbarung Johannis wird diese Idee, nehmlich die Kirche als triumphirend, d. i. nach allen überwundenen Hindernissen als mit Glückseligkeit noch hier auf Erden bekrönt, und so das künftige und letzte Schicksal derselben, (welches aber eben darum in keiner endlichen Zeit erreichbar ist,) vorgestellt. Die Scheidung der Guten von den Bösen, die während der Fortschritte der Kirche zu ihrer Vollkommenheit diesem Zwecke nicht zuträglich gewesen seyn würde (indem die Vermischung beider unter einander gerade dazu nöthig war, theils um den erstern zum Wetzstein der Tugend zu dienen, theils um die andern durch das Beispiel der erstern vom Bösen abzuziehen), wird, nach vollendeter Errichtung des göttlichen Staats, als die letzte Folge derselben, vorgestellt. Dieser wird noch der letzte Beweis seiner Festigkeit, als Macht betrachtet, hinzugefügt. Er hat den vollkommenen Sieg über alle äussere Feinde erhalten, die auch als in einem Staate (dem Höllenstaate) betrachtet werden. Hiermit hat dann alles Erdenleben ein Ende, indem der letzte Feind der guten Menschen, der Tod, aufgehoben wird (1 Cor. 15, 26). So hebt dann an beiden Theilen, dem einen zum Heil, dem andern zum Verderben, die Unsterblichkeit an. Die Form der Kirche wird nun aufgelöset. Der Statthalter auf Erden aber tritt nun mit denen zu ihm, als Himmelsbürger, erhobenen Menschen in eine Classe. Und so wird dann Gott alles in allem seyn (1 Cor. 15, 28.) (R. 202. ff.). Dieser letzte Ausgang kann (wenn man das Geheimnissvolle, über alle Grenzen der Erfahrung Hinausreichende, blos zur heiligen Geschichte der Menschheit Gehörige, uns also prak-

tiſch nichts Angehende, bei Seite ſetzt) ſo verſtanden werden, daſs der Geſchichtsglaube ſelbſt aufhören werde. Denn als Kirchenglaube bedarf er ein heiliges Buch zum Leitbande der Menſchen, und verhindert dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche. Er wird daher in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen; wohin wir denn jetzt, durch anhaltende Entwickelung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle, fleiſsig arbeiten ſollen (R. 204 *).

7. Die kirchliche Glaubenseinheit mit der Glaubensfreiheit oder Freiheit in Glaubensſachen zu vereinigen, iſt eine Aufgabe, zu deren Auflöſung die Idee der objectiven Einheit der Vernunftreligion durch das moraliſche Intereſſe, welches wir an ihr nehmen, continuirlich antreibt. Es iſt aber wenig Hoffnung vorhanden, dieſes in einer ſichtbaren Kirche zu Stande zu bringen, wenn wir die menſchliche Natur hierüber befragen. Eine jede Kirche hegt den ſtolzen Anſpruch, eine allgemeine zu werden, wie jeder einzelne Staat den, eine Univerſalmonarchie zu errichten. So wie ſich aber die Kirche ausgebreitet hat und herrſchend wird, zeigt ſich bald ein Princip der Auflöſung und Trennung in verſchiedene Secten (R. 182 *) f.).

8. Die Geſchichte der Kirche (Kirchengeſchichte) iſt die Geſchichte des Kirchenglaubens, ſ. Kirchenglaube, 21. Dieſe Geſchichte kann aber nur Einheit haben, wenn ſie bloſs auf denjenigen Theil des menſchlichen Geſchlechts eingeſchränkt wird, bei welchem jetzt die Anlage zur Einheit der allgemeinen Kirche ſchon ihrer Entwickelung nahe gebracht iſt. Denn durch dieſe iſt wenigſtens die Frage, wegen des Unterſchieds des Vernunft- und Geſchichtsglaubens ſchon aufgeſtellt, und ihre Entſcheidung zur gröſsten moraliſchen Angelegenheit gemacht. Die Geſchichte verſchie-

dener Völker, deren Glaube in keiner Verbindung unter einander steht, gewährt keine Einheit der Kirche. Eben so muss auch eine Einheit des Princips da seyn, wenn man die Folge verschiedener Glaubensarten nach einander in einem und demselben Volk zu den Modificationen einer und derselben Kirche rechnen soll (R. 184. f.). So führte die christliche Kirche von ihrem Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit des wahren und allgemeinen Religionsglaubens bei sich, dem sie allmählig näher gebracht wird. Der jüdische Glaube aber gab zur Gründung der christlichen Kirche nur die physische Veranlassung, und steht daher mit dem christlichen Kirchenglauben in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen (R. 185.). Das Judenthum ist eigentlich gar keine Religion, sondern bloss Vereinigung einer Menge Menschen, die sich zu einem gemeinen Wesen unter bloss politischen Gesetzen (einem Staat) formten. Sie formten sich mithin nicht zu einer Kirche, oder zu einem gemeinen Wesen unter bloss ethischen Gesetzen. Dass Gott als das Oberhaupt des Staats betrachtet wurde, machte, dass man diesen Staat mit einer Kirche, in der Gott allein das Oberhaupt seyn kann, verwechselte. Das Judenthum sollte also ein bloss weltlicher Staat seyn, so dass, wenn derselbe etwa durch widrige Zufälle zerrissen worden, ihm noch immer der (wesentlich zu ihm gehörige) politische Glaube an einen Wiederhersteller desselben (Messias) übrig bliebe. Der Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung ist: 1. sind alle Gebote gar nicht mit der Forderung an die moralische Gesinnung in Befolgung derselben (worin nachher das Christenthum das Hauptwerk setzte) gegeben; 2. sind absichtlich alle Folgen aus der Erfüllung oder Uebertretung dieser Gebote nur auf irdische eingeschränkt, da doch ohne Glauben an ein künfti-

ges Leben gar keine Religion gedacht werden kann; 3. ist es so weit gefehlt, dass das Judenthum eine zum Zustande der allgemeinen Kirche gehörig Epoche, oder diese allgemeine Kirche wohl gar selbst zu seiner Zeit ausgemacht habe, dass es vielmehr das ganze menschliche Geschlecht von seiner Gemeinschaft ausschloss. Es sah sich als ein besonderes vom Jehovah für sich auserwähltes Volk an, welches alle andere Völker anfeindete, und dafür von jedem angefeindet wurde (R. 186. ff.).

9. Fragt man: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so antwortet K.: es ist die jetzige. Und zwar versteht er dieses so, dass man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit, wenigstens von einigen, öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen. Dann kann man auch davon eine continuirliche Annäheruug zu einer, alle Menschen auf immer vereinigenden, Kirche erwarten. Und diese Kirche wird allein das seyn, was sie seyn soll, die sichtbare Vorstellung (das Schema) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden. Der Beweis dieser Behauptung ist: Die Vernunft hat jetzt in allen Ländern Europas unter wahren Religionsverehrern 1. den Grundsatz der billigen Bescheidenheit in Aussprüchen über Offenbarung angenommen, weil man derselben, wenn sie ihrem praktischen Inhalte nach lauter Göttliches enthält, nicht die Möglichkeit abstreiten, imgleichen die Verbindung der Menschen zu einer Religion nicht füglich ohne ein heiliges Buch und einen auf dasselbe gegründeten Kirchenglauben zu Stande gebracht und erhalten werden kann; 2. den Grundsatz, dass die heilige Geschichte jederzeit als auf das Moralische abzweckend gelehrt und erklärt werden müsse, weil sie bloss zum Behuf des Kirchenglaubens angelegt ist, und für sich allein auf die Annehmung mora-

lischer Maximen schlechterdings keinen Einfluss haben kann und soll, sondern diesen nur zur lebendigen Darstellung ihres wahren Gegenstandes (der zur Heiligkeit hinstrebenden Tugend) gegeben ist. Zugleich schärft man sorgfältig, und (weil vornehmlich der gemeine Mensch einen beständigen Hang in sich hat, zum unthätigen Glauben überzuschreiten) wiederholentlich ein: dass die wahre Religion nicht im Wissen oder Bekennen dessen, was Gott zu unsrer Seligwerdung thue oder gethan habe, bestehe; sondern in dem, was wir thun müssen, um dessen würdig zu werden. Das letztere kann aber niemals etwas anders seyn, als was für sich selbst einen unbezweifelten unbedingten Werth hat, mithin uns allein Gott wohlgefällig machen kann. Von der Nothwendigkeit dessen aber, was wir hiernach zu thun haben, und worin es bestehe, kann jeder Mensch ohne Schriftgelehrsamkeit völlig gewiss werden (K. 197. ff.).

10. Eine Kirche, als ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, scheint mehr als menschliche Weisheit (sowohl der Einsicht als Gesinnung nach) zu erfordern. Das moralische Gute, welches durch eine solche Veranstaltung beabsichtigt wird, scheint zu diesem Behuf schon an ihnen vorausgesetzt werden zu müssen. Wie können Menschen ein Reich Gottes stiften, als wäre es das Reich eines menschlichen Monarchen; Gott muss selbst der Urheber seines Reichs seyn. Allein wir wissen nicht, was Gott unmittelbar dazu thue. Gottes unmittelbare Wirkungen sind uns ja überhaupt unbekannt, wie könnten wir wissen, was er unmittelbar thut, um die Idee seines Reichs, in welchem Bürger und Unterthanen zu seyn, wir die moralische Bestimmung in uns finden, in der Wirklichkeit darzustellen. Aber das wissen wir wohl, was wir dazu thun sollen. Was wir zu thun haben, um uns zu Gliedern des Reichs Gottes tauglich zu

machen, ist uns nicht unbekannt. Diese Idee, sie mag nun durch Vernunft oder durch Schrift im menschlichen Geschlecht erweckt und öffentlich geworden seyn, wird uns doch zur Anordnung einer Kirche verbinden, von welcher im letzten Fall (wenn jene Idee durch Schrift erweckt und öffentlich ward) Gott selbst als Stifter anzusehen ist. Ist aber Gott auch der Urheber der Constitution, so sind doch Menschen, als Glieder und freie Bürger dieses Reichs, in allen Fällen die Urheber der Organisation. Diejenigen unter diesen Menschen, welche, der Organisation gemäss, die öffentlichen Geschäfte der Kirche verwalten, machen, als Diener derselben, die Administration der Kirche aus. Alle übrigen Glieder aber sind eine ihren Gesetzen unterworfene Mitgenossenschaft, welche die Gemeine heisst (R. 226.).

11. Die reine Vernunftreligion verstattet als öffentlicher Religionsglaube nur die blosse Idee von einer unsichtbaren Kirche. Die sichtbare Kirche, die auf Satzungen gegründet ist, ist allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig. Der Dienst unter der Herrschaft des guten Princips (der Sittlichkeit) in der unsichtbaren Kirche kann also nicht als ein Kirchendienst angesehen werden, und die Vernunftreligion hat folglich keine gesetzlichen Diener, als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens. Ein jedes Glied der unsichtbaren Kirche empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber, Gott, seine Befehle. Wir stehen aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesammt zugleich als göttliche Gebote anzusehen haben, worin eben das Wesen der Religion besteht) jederzeit im Dienste Gottes. Folglich wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkende Menschen zu ihren Dienern (doch ohne dass sie Beamte sind) haben, nur werden sie in so fern

nicht Diener einer sichtbaren Kirche heissen können. Jede auf statutarischen Gesetzen errichtete Kirche kann nur in so fern die wahre seyn, als sie ein Princip in sich enthält, sich dem reinen Vernunftglauben (als demjenigen, der, wenn er praktisch ist, in jedem Glauben eigentlich die Religion ausmacht) beständig zu nähern. Denn ihr Ziel ist, den Kirchenglauben (nach dem, was in ihm historisch ist) mit der Zeit entbehren zu können. Also werden wir in den statutarischen Gesetzen, auf welchen die sichtbare Kirche errichtet ist, und durch die Beamten derselben, doch einen Dienst (*cultus*) der Kirche in so fern annehmen können, als diese ihre Lehren und Anordnungen jederzeit auf jenen letzten Zweck (einen öffentlichen Religionsglauben) richten. Nun wird es aber, weil es in allen Ständen der Menschen solche giebt, die ihr Geschäft nicht verstehen, und denen es an einem guten Willen (unter der Herrschaft des guten Princips) fehlt, auch Diener der Kirche geben, welche auf jenes Ziel gar nicht Rücksicht nehmen. Diese werden vielmehr die Maxime der continuirlichen Annäherung zu demselben für verdammlich halten, die Anhänglichkeit aber an dem historischen und statutarischen Theil des Kirchenglaubens für allein seligmachend erklären, und daher des Afterdienstes der Kirche oder (dessen, was durch diese vorgestellt wird) des ethischen gemeinen Wesens unter der Herrschaft des guten Princips mit Recht beschuldigt werden können (R. 227. ff.), s. Afterdienst.

12. Jesus ist nun ein Lehrer, von dem die Geschichte (oder wenigstens die allgemeine, nicht gründlich zu bestreitende, Meinung) sagt, dass er eine reine, für alle Welt fassliche (natürliche) und eindringende Religion, deren Lehren, als uns aufbehalten, wir deshalb selbst prüfen können, zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines

lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden, herrschenden Kirchenglaubens (dessen Frohndienst zum Beispiel jedes andern in der Hauptsache bloss statutarischen Glaubens, dergleichen in der Welt zu der Zeit allgemein war, dienen kann), vorgetragen habe. Wir finden, dass er die allgemeine Vernunftreligion zur obersten unnachlasslichen Bedingung eines jeden Religionsglaubens gemacht, und nur gewisse Statuta hinzugefügt habe. Wir finden ferner, dass diese Statuta Formen und Observanzen enthalten, die zu Mitteln dienen sollen, eine auf jene Principien zu gründende Kirche zu Stande zu bringen. Dieser Kirche kann man folglich, unerachtet der Zufälligkeit und des Willkührlichen der hierauf abzweckenden Anordnungen Jesu, den Namen der wahren allgemeinen Kirche nicht streitig machen. Jesu selbst aber kann man das Ansehen nicht gründlich bestreiten, die Menschen zur Vereinigung in diese Kirche berufen zu haben. Darum muss man aber den Glauben nicht mit neuen belästigenden Anordnungen vermehren, oder auch aus den von Jesu zuerst getroffenen besonders heilige, und *für sich selbst* als *Religionsstücke* verpflichtende Handlungen machen wollen (R. 238. f.). Jesus kann also zwar nicht als *Stifter* der von allen Satzungen reinen, in aller Menschen Herz geschriebenen, *Religion* (denn die ist nicht von willkührlichem Ursprung), aber doch der ersten wahren *Kirche* verehrt werden (R. 239.). In dieser (christlichen) Kirche kann nun weder der historische Glaube, noch der praktische und moralische Vernunftglaube, als für sich allein bestehend angesehen, und einer von dem andern getrennt werden. Der Vernunftglaube kann nicht von dem historischen Glauben getrennt werden, weil der christliche Glaube ein *Religionsglaube* ist; der historische Glaube nicht von dem Vernunftglauben, weil der christliche Glaube ein *gelehrter* Glaube (d. i. den man nicht aus blosser Vernunft entwickeln, son-

dern von andern lernen muſs) iſt (R. 248.). Soll nun nicht die groſse Zahl der Ungelehrten ganz blind von der kleinen Zahl der Schriftgelehrten abhängen, ſo muſs die allgemeine Menſchenvernunft in einer natürlichen Religion in der chriſtlichen Glaubenslehre für das oberſte, gebietende Princip anerkannt und geehrt, die Offenbarungslehre aber als bloſses, aber höchſt ſchätzbares, Mittel zur natürlichen Religion geliebt und cultivirt werden. Denn auf die Offenbarungslehre iſt die Kirche gegründet, und ob ſie gleich der Gelehrten als Ausleger und Aufbewahrer bedarf, ſo giebt ſie doch auch der natürlichen Religion, ſelbſt für die Unwiſſenden, Faſslichkeit, Ausbreitung und Fortdauer (R. 250.). Das iſt der wahre Dienſt der Kirche, unter der Herrſchaft des guten Princips, der ächten Moralität; aller andere iſt Afterdienſt, ſ. Afterdienſt, 1.

13. Eine Kirche, welche dies umkehrt, und den Offenbarungsglauben zum Zweck, die natürliche Religion aber zum Mittel macht, hat nicht eigentlich Diener (*miniſtri*). Dergleichen hat nur die vorher beſchriebene Kirche, dieſe Afterkirche hingegen hat gebietende hohe Beamte (*officiales*), welche ſich für die einigen berufenen Ausleger einer heiligen Schrift gehalten wiſſen wollen. Und wenn ſie auch gleich (wie in einer proteſtantiſchen Kirche) nicht im Glanze der Hierarchie, als mit äuſserer Gewalt bekleidete geiſtliche Beamte, erſcheinen, und ſogar mit Worten dagegen proteſtiren, ſo berauben ſie doch die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde. Dieſe beſteht nehmlich darin, daſs die reine Vernunftreligion allemal die höchſte Auslegerin der heiligen Schrift ſeyn muſs. Dahingegen gebieten jene hohen Beamten, die Schriftgelehrſamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen. Sie verwandeln auf dieſe Art den Dienſt (*miniſterium*) der Kirche in eine Beherrſchung (*imperium*)

der Glieder derselben, ob sie zwar (um diese Anmafsung zu verstecken) sich den bescheidenen Titel der Diener beilegen (R. 251.). Weil nun, aufser diesem Clerus, alles übrige Laie ist (das Oberhaupt des gemeinen politischen Wesens oder des Staats nicht ausgenommen), so beherrscht die Kirche zuletzt den Staat. Sie beherrscht ihn aber nicht eben durch Gewalt, sondern durch Einfluss auf die Gemüther, überdem auch durch Vorspiegelung des Nutzens, den dieser vorgeblich aus einem unbedingten Gehorsam soll ziehen können. Denn dazu hat eine geistliche Disciplin dann selbst das Denken des Volks gewöhnt. Alsdann untergräbt aber auch die Gewöhnung an Heuchelei die Redlichkeit und Treue der Unterthanen, und witzigt sie zum Scheindienst auch in bürgerlichen Pflichten ab. So bringt denn alsdann die Kirche, wie alle fehlerhaft genommene Principien, gerade das Gegentheil von dem hervor, was sie beabsichtigt (R. 278).

Die Stifter der christlichen Kirche nahmen überdem die Geschichte des Judenthums, als ein damaliges Anpreisungsmittel, unter die wesentlichen Artikel des Glaubens auf, und setzten noch Traditionen und Auslegungen hinzu. Diese erhielten von Concilien gesetzliche Kraft, oder wurden durch Gelehrsamkeit beurkundet, oder gar mit den Eingebungen des innern Lichts (dem Antipoden der Gelehrsamkeit, weil es sich jeder Laie auch anmafsen kann) vermehrt. Es ist daher auch noch nicht abzusehen, wie viel Veränderungen dadurch dem christlichen Kirchenglauben noch bevorstehen mögen. Das ist aber nicht zu vermeiden, so lange wir die Religion nicht in (Luc. 17, 21. 22.), sondern aufser uns suchen (R. 254). S. übrigens: Afterdienst, 2. ff.).

14. Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht (Matth. 11, 30.), wo die Pflicht als durch

unsere eigene Vernunft uns aufgelegt betrachtet werden kann. Dieses Joch nehmen wir in so fern, weil wir es uns selbst auflegen, freiwillig auf uns. Von dieser Art sind aber nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: sie sind nicht schwer (1 Joh. 5, 3.) (R. 276. *).

Kant Religion III. St. IV. S. 142. — VIII. 204. — IV. Stück, S. 226 — 278.

Kirchendienst.

Die Verehrung Gottes zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen. Er entstand aus dem Tempeldienst, d. i. dem knechtischen Gottesdienste, der eine gewisse öffentlich gesetzliche Form bekommen hatte, nachdem mit diesen Gesetzen allmählig die moralische Bildung der Menschen verbunden worden. Der Tempeldienst nahm wieder von einem Götzendienst seinen Ursprung, indem dem hülflosen Menschen durch die natürliche, auf dem Bewufstseyn seines Unvermögens gegründete, Furcht eine solche Verehrung mächtigerer Wesen, als er sich fühlte, abgenöthigt wurde. Dem Kirchendienst sowohl als dem Tempeldienst liegt ein Geschichtsglaube zum Grunde, bis man endlich diesen blos für provisorisch, und in ihm die symbolische Darstellung und das Mittel der Beförderung eines reinen Religionsglaubens, zu sehen angefangen hat (R. 270.).

Kirchengehen,

öffentlicher Gottesdienst, *cultus*, *culte*, So wird der feierliche äufsere Gottesdienst in einer Kirche genannt (R. 308). Es sind hier vier Merkmale des Kirchengehens angegeben:

a. es ist ein Gottesdienst;

b. dieser Gottesdienst ist ein äusserer;

c. er ist feierlich;

d. in einer Kirche.

a. Das Kirchengehen ist ein Gottesdienst. Ein Gottesdienst aber ist eine Verehrung Gottes. Durch unsere Zusammenkunft an dazu gesetzlich geweiheten Tagen wollen wir nehmlich die Gottheit verehren, zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen.

b. Dieser Gottesdienst ist ein äusserer, d. i. er fällt in die äussern Sinne, und ist nicht, wie das Beten, ein innerer Gottesdienst.

c. Er ist feierlich, d. i. mit solchen Umständen (Förmlichkeiten) begleitet, welche die Wichtigkeit der Sache erfordert.

d. Es ist ein Gottesdienst in einer Kirche, d. i. an einem Versammlungsort, der zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen bestimmt ist.

2. Die Absicht des Kirchengehens oder des öffentlichen Gottesdienstes ist, die äussere Ausbreitung des Sittlichguten dadurch, dass man in den öffentlichen Zusammenkünften, an dazu gesetzlich geweiheten Tagen, religiöse Lehren und Wünsche (und hiermit dergleichen Gesinnungen) laut werden läst, und sie so durchgängig mittheilt. Denn Gott bedarf keines Dienstes, also muss das Kirchengehen oder der öffentliche Gottesdienst uns selbst zur Absicht haben. Hauptsächlich aber ist der öffentliche Gottesdienst eine sinnliche Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen,

und daher ist er nicht allein in jener erstern Rücksicht, dass durch ihn das Sittlichgute soll ausgebreitet werden, ein für jeden Einzelnen zu seiner Erbauung anzupreisendes Mittel; sondern auch eine ihnen, als Bürgern eines hier auf Erden vorzustellenden göttlichen Staats, für das Ganze unmittelbar obliegende Pflicht; nur muss dieser Gottesdienst auch nicht Förmlichkeiten enthalten, die das Gewissen belästigen können. Wenn der Gottesdienst z. B. Förmlichkeiten (Ceremonien) enthielte, die auf Idololatrie führen, so würde das gegen das Vernunftgebot seyn: du sollst dir kein Bildniss machen u. s. w. (R. 299. f. 308. f.).

3. Das Kirchengehen an sich als ein Gnadenmittel gebrauchen zu wollen, ist ein Wahn. Denn es wird ja durch den öffentlichen Gottesdienst nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin dadurch Gott nicht unmittelbar gedient. Dennoch sollen wir nicht verlassen unsere Versammlung, wie etliche pflegen, sondern unter einander ermahnen (Ebr. 10, 25.). Darum hat aber Gott mit der Celebrirung dieser Feierlichkeit, die eine bloss sinnliche Vorstellung der Allgemeinheit der Religion ist, nicht besondere Gnaden verbunden; wenn es gleich mit der Denkungsart eines guten Bürgers in einem politischen gemeinen Wesen (Staat) und der äussern Anständigkeit gar wohl zusammenstimmt, dass man dem Regenten des Staats durch äussere Zeichen der Ehrerbietung zu gefallrn sucht, und dadurch seine Achtung für die bürgerliche Verfassung überhaupt an den Tag legt. Allein zur Qualität eines Bürgers im Reiche Gottes, als solchen, trägt es nichts bei, dass man Gott durch das Kirchengehen zu gefallen sucht, vielmehr verfälscht dieser Wahn die sittlichgute Gesinnung, und dient dazu, den schlechten moralischen Gehalt seiner Gesinnung

den Augen Anderer, und selbst seinen eigenen, durch einen betrüglichen Anstrich von Frömmigkeit, zu verdecken (R. 309. f.).

4. Wir haben gesehen, dass durchs Kirchengehen auch Erbauung beabsichtigt wird. Das öffentliche Gebet bei dem öffentlichen Gottesdienst ist nun zwar auch kein Gnadenmittel, aber es ist doch eine ethische Feierlichkeit, sowohl das in der vereinigten Anstimmung der religiösen Lieder, als auch das in der förmlich durch den Mund des Geistlichen im Namen der ganzen Gemeinde an Gott gerichteten, alle moralische Angelegenheit der Menschen in sich fassenden Anrede. Diese letztere, da sie die moralische Angelegenheit der Menschen als öffentliche Angelegenheit vorstellig macht, wo der Wunsch eines Jeden mit den Wünschen aller zu einerlei Zweck (der Herbeiführung des Reichs Gottes) als vereinigt vorgestellt werden soll, kann nicht allein die Rührung bis zur sittlichen Begeisterung erhöhen, sondern hat auch mehr Vernunftgrund für sich als die Privatgebete. In den letztern kleidet man den moralischen Wunsch, der den Geist des Gebets ausmacht, in eine förmliche Anrede, ohne dabei an Vergegenwärtigung des höchsten Wesens und eine eigene besondere Kraft dieser rednerischen Figur zu denken. Es wird hierbei vorausgesetzt, dass der Betende nicht der Meinung ist, das Privatgebet sei ein Gnadenmittel. Bei dem gemeinschaftlichen Gebet in der Kirche hingegen ist eine besondere Absicht, nehmlich, es soll eine Feierlichkeit seyn, welche die Vereinigung aller Menschen im gemeinschaftlichen Wunsche des ganzen Reichs Gottes vorstellt. Hierdurch erhält man nun ein Mittel, jedes Einzelnen moralische Triebfeder desto mehr in Bewegung zu setzen; welches nicht schicklicher geschehen kann, als durch Vergegenwärtigung des unsichtbaren Oberhaupts des Reichs Got-

tes vermittelst einer förmlichen an ihn gerichteten Anrede (R. 306. *) f.).

Kant Religion IV. St. Allg. Anm. S. 299. f. — S. 306* f. — S. 308. ff.

Kirchenglaube,

Bibelglaube, biblischer Glaube, gottesdienstlicher Religionsglaube, Offenbarungsglaube. Der Inbegriff der bloss statutarischen Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen (F. 73). Glaubenssätze sind aber statutarisch, heisst, sie sind für uns zufällig und Offenbarungslehren. Dieser Kirchenglaube kann sich nun bloss, wie bei den Protestanten, auf die Bibel gründen, oder, wie in der römischen Kirche, auch auf die Tradition. Er hält oft das, was bloss Vehikel und Mittel zur Beförderung der Religion ist, für Artikel derselben. Und der gemeine Mann nennt diesen Kirchenglauben Religion (R. 154). In Ansehung eines solchen Kirchenglaubens kann es nun Sectenverschiedenheit geben, wie schon das eine ist, dass die eine Partei ihn bloss auf die Bibel, die andere ihn auch auf die Tradition gründet. (F. 70. f. 73. R. 152.) Auch sind die sogenannten Religionsstreitigkeiten nie etwas anders, als Zänkereien um den Kirchenglauben gewesen (R. 155.).

2. Allgemeinheit für einen Kirchenglauben, d. i. die Ueberzeugung von der Wahrheit der Glaubenssätze desselben von allen Menschen zu fordern (*catholicismus hierarchicus*), ist ein Widerspruch. Denn unbedingte Allgemeinheit, d. h. dass ohne alle Einschränkung alle Menschen diese Glaubenssätze für wahr annehmen sollen, setzt Nothwendigkeit voraus, d. i. dass es gar nicht mög-

lich ist, dass sie nicht wahr seyn sollten. Nothwendigkeit findet aber nur da statt, wo die Vernunft selbst die Glaubenssätze hinreichend begründet, mithin diese nicht blosse Statuten, d. i. von der Willkühr eines Oberherrn ausgehende Lehren sind. Denn da ist die Ueberzeugung, dass diese Lehren von diesem Oberherrn wirklich herrühren, offenbar nur zufällig, weil sie auf Erfahrung beruhen, die nicht Jedermann gemacht hat, und bei der auch keine absolute Sicherheit statt finden kann. Bei dem reinen Religionsglauben hingegen, d. i. bei dem Inbegriff moralischer Glaubenssätze, welche zugleich als göttliche Gebote gedacht werden sollen, kann keine Sectirerei in Glaubenssachen statt finden, weil diese mit dem Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden, und *a priori* erkennbar, d. i. Vernunftlehren des Glaubens (für alle Menschen) sind. Wenn also in einer Kirche Sectirerei angetroffen wird, so entspringt sie immer aus einem Fehler des Kirchenglaubens, (der daher auch nur für einige Menschen, z. B. für Judenchristen gültig ist). Dieser Fehler besteht darin, dass man die Statuten eines solchen Kirchenglaubens, selbst göttliche Offenbarungen, für wesentliche Stücke der Religion (die sich bloss auf moralische Begriffe gründet) hält; dass man mithin den Empirismus in Glaubenssachen, d. i. die Behauptung, dass Glaubenssachen, die sich auf Erfahrung gründen, eben so allgemein und nothwendig seyn sollen, als solche, die sich auf Vernunft gründen, dem Rationalismus (der Behauptung des Gegentheils) unterschiebt, und so das bloss Zufällige für an sich nothwendig ausgiebt. Es kann aber in zufälligen Lehren vielerlei einander widerstreitende, theils Satzungen, theils Auslegungen von Satzungen geben. Folglich ist es leicht einzusehen, dass der blosse Kirchenglaube eine reiche Quelle unendlich vieler Secten in Glaubenssachen seyn werde (F. 73.)

3. Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist: dass dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vorjetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Princip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels herbeizuführen. Denn die Religion des guten Lebenswandels ist das eigentliche Ziel des Kirchenglaubens. Wäre sie allgemein herrschend, so würden wir des Kirchenglaubens, als eines blossen Mittels dazu, ganz entbehren können (R. 269). Der Kirchenglaube muss also durch den reinen Religionsglauben geläutert werden. Es fragt sich folglich, worin bestehet denn diese Läuterung? Um dieses bestimmt anzugeben, scheint Kant der zum Gebrauch schicklichste Probierstein folgender Satz zu seyn: ein jeder Kirchenglaube, so fern er bloss statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewisse Beimischung vom Heidenthum. Das Heidenthum bestehet nehmlich darin, das Aeusserliche, d. i. das Ausserwesentliche der Religion für wesentlich auszugeben. Diese Beimischung des Heidenthums kann so weit gehen, dass die ganze Religion in einen blossen Kirchenglauben übergeht, der Gebräuche für Gesetze ausgiebt. Dann wird die ganze Religion baares Heidenthum. Heidenthum (*Paganismus*) ist nehmlich, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden). Das Volk in Wäldern heisst aber eine Menge, deren Religionsglaube noch ohne alle kirchliche Verfassung, mithin ohne öffentliches Gesetz ist. Wider diesen Schimpfnamen des Heidenthums verschlägt das nichts, dass jene Lehren doch göttliche Offenbarungen seien. Denn nicht jene statutarischen Lehren und Kirchenpflichten selbst, sondern der unbedingt ihnen beigelegte Werth, dass sie Religionsstücke seyn sollen, ist das, was da macht, dass eine solche Glaubensweise den Namen des Heidenthums verdient (F. 74. f.).

4. Von dem Punct alſo, wo der Kirchenglaube anfängt, für ſich ſelbſt mit Autorität zu ſprechen, hebt die Sectirerei an. Und dies iſt der Fall, wenn der Kirchenglaube nicht durch den reinen Religionsglauben rectiſicirt wird. Denn da der reine Religionsglaube (als praktiſcher Vernunftglaube) ſeinen Einfluſs auf die menſchliche Seele nicht verlieren kann, der mit dem Bewuſstſeyn der Freiheit verbunden iſt, indeſſen daſs der Kirchenglaube über die Gewiſſen Gewalt ausübt: ſo ſucht ein Jeder etwas für ſeine eigene Meinung in den Kirchenglauben hinein oder aus ihm heraus zu bringen (F. 76.).

5. Dieſe Gewalt veranlaſst nun entweder

a. Separatismus, d. i. bloſse Abſonderung von der Kirche, oder Enthaltung von der öffentlichen Gemeinſchaft mit ihr; oder ein

b. Schisma, d. i. öffentliche Spaltung der in Anſehung der kirchlichen Form Andersdenkenden, ob ſie zwar der Materie nach ſich zu eben derſelben bekennen; oder

c. Sectirerei, d. i. Zuſammentretung der Diſſidenten in Anſehung gewiſſer Glaubenslehren in beſondere, nicht immer geheime, aber doch vom Staat nicht ſanctionirte Geſellſchaften; von denen einige Glieder noch beſondere, nicht fürs groſse Publicum gehörende, geheime Lehren aus eben demſelben Schatz herholen (gleichſam Clubbiſten der Frömmigkeit); oder endlich

d. Syncretismus, d. i. die Sucht Frieden zu ſtiften, in der Meinung, durch die Zuſammenſchmelzung verſchiedener Glaubensarten allen genug zu thun. Die Syncretiſten ſind noch ſchlimmer als die Sectirer, weil bei dem Syncretismus Gleichgültigkeit in Anſehung der Religion über-

haupt zum Grunde liegt, und weil ſie im Grunde behaupten, daſs, da doch ein Kirchenglaube im Volk ſeyn müſſe, einer ſo gut wie der andere ſei, wenn er ſich nur durch die Regierung gut handhaben laſſe. Dies iſt ein Grundſatz, der im Munde des Regenten, als eines ſolchen, ganz richtig, auch ſogar weiſe iſt; denn der Regent, als ſolcher, bekümmert ſich nur um den Staatszweck. Allein im Urtheil des Unterthanen ſelbſt, der dieſe Sache aus ſeinem eigenen und zwar moraliſchen Intereſſe zu erwägen hat, würde dieſer Grundſatz die äuſserſte Geringſchätzung der Religion verrathen. Denn es iſt für die Religion keine gleichgültige Sache, wie das Vehikel der Religion beſchaffen ſei, was Jemand in ſeinen Kirchenglauben aufnimmt (F. 77. f).

6. Man kann mit Grunde annehmen, daſs es gar nicht die Sache der Staatsregierung ſei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen, und ihnen den Weg dazu anzuweiſen. Folglich kann es nur die Abſicht der Regierung ſeyn, den Kirchenglauben dazu zu gebrauchen, lenkſame und moraliſchgute Unterthanen zu haben (F. 95.).

7. Zu dem Ende wird die Regierung

a. keinen Naturalismus, d. i. Kirchenglauben ohne Bibel, ſanctioniren; weil es bei demſelben gar keine dem Einfluſs der Regierung unterworfene kirchliche Form geben würde; welches der Vorausſetzung widerſpricht. Sie wird alſo

b. die bibliſche Orthodoxie ſanctioniren oder die öffentlichen Volkslehrer daran binden; in Anſehung welcher dieſe wiederum unter der Beurtheilung der Facultäten ſtehen würden, die es angeht, weil ſonſt ein Pfaffenthum, d. i. eine

Herrschaft der Werkleute des Kirchenglaubens entstehen würde, das Volk nach ihren Absichten zu beherrschen. Aber die Regierung wird

c. den **Orthodoxismus**, d. i. die Meinung von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion durch ihre Autorität nicht sanctioniren oder bestätigen; weil dieser die natürlichen Grundsätze der Sittlichkeit zur Nebensache macht, da sie vielmehr die Hauptstütze ist, worauf die Regierung muss rechnen können, wenn sie in ihr Volk Vertrauen setzen soll. Endlich kann die Regierung am wenigsten

d. den **Mysticismus**, d. i. die Meinung des Volks, übernatürlicher Inspiration selbst theilhaftig werden zu können, zum Rang eines öffentlichen Kirchenglaubens erheben oder sanctioniren; weil er gar nichts öffentliches ist, und sich also dem Einfluss der Regierung gänzlich entzieht (F. 95. ff.).

8. **Der biblische Glaube** ist ein **Messianischer** Geschichtsglaube, dem ein Buch des *Bundes Gottes mit Abraham* zum Grunde liegt, und besteht aus einem **mosaisch**- messianischen und einem **evangelisch**- messianischen Kirchenglauben. Dieser Kirchenglaube erzählt den Ursprung und die Schicksale des Volks Gottes so vollständig, dass er von dem anhebt, was in der Weltgeschichte überhaupt das oberste ist, dem Weltanfang (in der Genesis oder dem **ersten Buch Mose**). Er verfolgt aber auch diese Schicksale bis zu dem, was in der Weltgeschichte überhaupt das letzte ist, bis zum Ende aller Dinge (in der Apokalypsis oder Offenbarung Johannis). Dies kann nun freilich von keinem Andern, als von einem göttlich-inspirirten Verfasser erwartet werden; denn weder bei dem Weltanfang noch dem Weltende ist ein Mensch zugegen gewesen. Es bietet sich aber bei

dieſer Geſchichte eine bedenkliche Zahlen-Cabala dar, in Anſehung der wichtigſten Epochen der heiligen Chronologie. Bengel und Frank haben nehmlich gezeigt, daſs die Zahl 7. in der Berechnung der Hauptperioden dieſer Geſchichte eine groſse Rolle ſpiele, welche Vorſtellung den Glauben an die Authenticität dieſer bibliſchen Geſchichtserzählung mehr ſchwächen als ſtärken dürfte (F. 99. f.).

9. Die Beglaubigung der Bibel, als eines in Lehre und Beiſpiel zur Norm dienenden evangeliſch-meſſianiſchen Glaubens, kann nicht auf die Gottesgelahrtheit ihrer Verfaſſer (daſs ihnen ihre Kenntniſſe von Gott ſind mitgetheilt worden) ſich gründen (denn dieſe Verfaſſer waren immer dem möglichen Irrthum ausgeſetzte Menſchen). Man muſs vielmehr dieſen Glauben als etwas betrachten, was, wie die Wirkung ſeines Inhalts auf die Moralität des Volks bezeugt, von Lehrern aus dieſem Volk ſelbſt, als Menſchen, die mit dem Wiſſenſchaftlichen ganz unbekannt (Idioten) waren, aus dem reinen Quell der allgemeinen, jedem gemeinen Menſchen beiwohnenden Vernunftreligion geſchöpft iſt. Eben daher muſste es auch, durch dieſe Einfalt, auf die Herzen des Volks den ausgebreitetſten und kräftigſten Einfluſs haben (F. 103.).

10. Es giebt gewiſſe Kraftgenie's, welche ſo keck ſind, daſs ſie wähnen, ſie wären dieſem Leitbande des Kirchenglaubens (der Bibel) ſchon entwachſen. Einige von ihnen ſchwärmen als Theophilanthropen, in öffentlichen, dazu errichteten Kirchen. Andere derſelben ſchwärmen als Myſtiker, bei der Lampe innerer Offenbarungen. Allein die Regierung würde bald ihre Nachſicht bedauern, wenn ſie jenes groſse Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe (die Bibel) vernachläſsigt und leichtſinnigen Händen überlaſſen hätte. Man kann die Frage auf-

werfen: ob der Bibelglaube (als empirischer), oder umgekehrt die Moral (als reiner Vernunft- und Religionsglaube) dem Lehrer zum Leitfaden dienen solle? Mit andern Worten: ist die Lehre von Gott, weil sie in der Bibel steht, oder steht sie in der Bibel, weil sie von Gott ist? Der erstere Satz ist augenscheinlich inconsequent; weil das göttliche Ansehen des Buchs hierbei vorausgesetzt werden muss, um die Göttlichkeit der Lehre desselben zu beweisen. Also kann nur der zweite Satz statt finden, der aber schlechterdings keines Beweises fähig ist, weil es keine Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände giebt. Der durch Furcht abgenöthigte Gehorsam in Ansehung des Glaubens an solche in der Bibel als übernatürlich aufgestellte Gegenstände und Thatsachen, als zur Seligkeit erforderlich, ist Aberglaube (F. 126. ff.).

11. Die moralische Auslegung der Bibel ist die einzige evangelisch-biblische Methode der Belehrung des Volks in der wahren, innern und allgemeinen Religion. Diese ist nehmlich eine Auslegung für diejenigen, welche nicht (empirisch) zu wissen verlangen, was der heilige Verfasser mit seinen Worten für einen Sinn verbunden haben mag, sondern was die Vernunft (*a priori*) in moralischer Rücksicht bei Veranlassung einer Spruchstelle, als Text der Bibel, für eine Lehre unterlegen kann. Und das ist es, was das Volk zu wissen verlangt, wenn ihm etwas an der wahren innern und allgemeinen Religion liegt, die von dem particulären Kirchenglauben, als Geschichtsglauben (bei dem es allein darauf ankommen mag, was dieser oder jener Mensch gelehrt hat) unterschieden ist. Hierbei geht dann alles mit Ehrlichkeit und Offenheit, ohne Täuschung zu. Dahingegen wird das Volk in seiner Absicht (die es haben soll) getäuscht, wenn es statt des moralischen (allein seligmachenden) Glaubens, den ein jeder fasst, einen Geschichtsglauben erhält, den

keiner aus dem Volk zu beweisen vermag; und kann dann mit Recht seinen Lehrer anklagen (F. 110.), s. Auslegung.

12. Was würde aber geschehen, wenn der Kirchenglaube dieses grosse Mittel der Volksleitung (die Bibel) einmal entbehren müsste? Dies ist eine biblisch - historische Frage, deren Beantwortung unser Vermögen der Wahrsagung übersteigt. Aber so viel ist gewiss, dass es der Weisheit der Regierung gemäss ist (als deren Interesse, in Ansehung der Eintracht und Ruhe des Volks in einem Staat, hiermit in enger Verbindung steht), dafür zu sorgen, dass die Bibel, bei allem Wechsel der Meinungen, noch lange Zeit in Ansehen bleibe (F. 112.).

Muss also ein historischer Kirchenglaube jederzeit, als wesentliches Stück des seligmachenden Glaubens, noch zu dem reinen Religionsglauben hinzukommen? oder ist er ein blosses Leitmittel zum reinen Religionsglauben? Muss er einmal in den reinen Religionsglauben übergehen können, wie ferne diese Zukunft auch sei (R. 169. f.)? Wenn das historische Erkenntniss von einer Genugthuung für die Sünden der Menschen zum Kirchenglauben, ein gebesserter Lebenswandel aber als Bedingung jener Genugthuung zum reinen moralischen Glauben gehört, so wird dieser gebesserte Lebenswandel vor dem Kirchenglauben hergehen müssen (R. 171.). Der Kirchenglaube, als ein historischer Glaube, fängt mit Recht von dem Glauben an eine stellvertretende Genugthuung an. Da der Kirchenglaube aber nur das Vehikel für den reinen Religionsglauben enthält (in welchem der eigentliche Zweck liegt), so muss die Maxime des Thuns den Anfang machen. Denn diese ist das, was in dem reinen Religionsglauben, als einem praktischen Glauben die Bedingung ist. Die Maxime des Wissens oder theoretischen

Glaubens aber, kann nur die Befestigung oder Vollendung der Maxime des Thuns bewirken (R. 173.). Es ist eine nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, dass die Religion endlich von allen empirischen Bedingungen allmählig losgemacht werde. Diese empirischen Bedingungen sind Statuten, welche auf Geschichte beruhen. Sie vereinigen vermittelst eines Kirchenglaubens die Menschen provisorisch zur Beförderung des Guten. Und so ist es, wie der ewige Friede im Naturrecht, eine Idee der reinen Vernunftreligion, dass sie zuletzt über alle herrsche, damit Gott sei alles in allem (1. Cor. 15, 28.). So lange der Mensch (die Gattung) ein Kind war, war er klug als ein Kind (1. Cor. 13, 11.), und wusste mit Satzungen (die ihm ohne sein Zuthun auferlegt worden) auch wohl Gelehrsamkeit zu verbinden. Ja, er machte sogar die Philosophie der Kirche dienstbar. Wenn er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist. Der erniedrigende Unterschied zwischen Laien und Klerikern hört auf, und Gleichheit entspringt aus der wahren Freiheit. Darum giebt es aber doch keine Anarchie (Gesetzlosigkeit. Denn ein Jeder gehorcht zwar dem (nicht statutarischen) Gesetz, das er sich selbst vorschreibt; aber er muss es doch auch zugleich als den ihm durch die Vernunft geoffenbarten Willen des Weltherrschers ansehen. Dieser verbindet nehmlich alle unter einer gemeinschaftlichen Regierung unsichtbaren Wesen in einem Staate, welcher durch die sichtbare Kirche vorher dürftig vorgestellt und vorbereitet war (R. 179. f.).

13. Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der auf Statuten beruht, d. i. auf Gesetzen, die aus der Willkühr eines andern hersliessen. Der rationale Theolog ist der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben, folglich denjenigen,

der auf innern Gesetzen beruht, d. i. auf solchen, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen. In der Bibel findet sich das Christenthum, das ist, die sinnliche Vorstellungsart des göttlichen Willens in derjenigen Form, welche, so viel wir wissen, die schicklichste ist, ihm Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen. Es ist aber aus zwei ungleichartigen Stücken zusammengesetzt, das eine enthält den Kanon, das andere das Organon oder Vehikel der Religion. Der erste kann der reine Religionsglaube (ein ohne Statuten auf bloser Vernunft gegründeter Glaube) genannt werden, der andere ist der Kirchenglaube, der ganz auf Statuten beruht, die einer Offenbarung bedurften, wenn sie für heilige Lehren und Lebensvorschriften gelten sollten. — Nun ist es Pflicht, auch dieses Leitzeug dazu zu gebrauchen, dem göttlichen Willen Einfluss auf die Gemüther zu verschaffen, wenn es für göttliche Offenbarung angenommen werden darf. Und so läst sichs hieraus erklären, warum der sich auf Schrift gründende Kirchenglaube gemeiniglich mit verstanden wird, wenn man den Religionsglauben nennt (F. 44.).

14. Zu diesem Vehikel (d. i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die Lehrmethode, die man als den Aposteln selbst überlassen betrachten darf. Das heist, man kann diese Lehrmethode nicht als göttliche Offenbarung, sondern beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ' ἀνθρωπον), und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ' ἀληθειαν) geltend annehmen. Und zwar findet man in dieser Lehrmethode theils ein negatives Verfahren, nehmlich die blose Zulassung gewisser damals herrschenden an sich irrigen Meinungen, um nicht gegen einen herrschenden, doch im Wesentlichen gegen die Religion nicht streitenden, damaligen Wahn zu verstossen (z. B. den von den Besessenen); theils ein positives Verfahren, nehmlich, dass sich

die Apostel der Vorliebe eines Volks für seinen alten Kirchenglauben, der jetzt ein Ende haben sollte, bedienten, um den neuen zu introduciren (z. B. die Deutung der Geschichte des alten Bundes als Vorbilder von dem, was im neuen geschah) (F. 47.).

15. Um deswillen ist eine Schriftgelehrsamkeit des Christenthums manchen Schwierigkeiten der Auslegungskunst unterworfen, über die und deren Princip der biblische Theolog mit dem rationalen Theolog in Streit gerathen muss. Der erstere ist für die theoretische biblische Erkenntniss vorzüglich besorgt, und zieht daher den letzteren in Verdacht, er wolle alle Offenbarungslehren wegphilosophiren. Der letztere sieht mehr aufs Praktische, d. i. mehr auf Religion, als auf den Kirchenglauben, und beschuldigt daher den erstern, dass er durch seine Offenbarungslehren den Endzweck des Christenthums, der als innere Religion moralisch seyn muss, und auf der Vernunft beruht, ganz aus den Augen bringe (F. 48.), s. Auslegung.

16. Statutarische Dogmen können als wesentliche Erfordernisse zum Vortrag eines gewissen Kirchenglaubens angesehen werden. Weil aber der Kirchenglaube nur Vehikel des Religionsglaubens, mithin an sich veränderlich ist und einer allmähligen Reinigung bis zur Congruenz mit dem letzten fähig bleiben muss, so kann er selbst nicht zum Glaubensartikel gemacht werden. Allein der Kirchenglaube darf doch auch in Kirchen nicht öffentlich angegriffen oder auch mit trockenem Fuss übergangen werden, weil er unter der Gewahrsam der Regierung steht, die für öffentliche Eintracht und Frieden Sorge trägt. Des Lehrers Sache aber ist, dafür zu warnen, dem Kirchenglauben nicht eine für sich bestehende Heiligkeit beizule-

gen, sondern ohne Verzug zu dem dadurch eingeleiteten Religionsglauben überzugehen (F. 58.).

17. Zum Kirchenglauben wird historische Gelehrsamkeit, zum Religionsglauben die Vernunft erfordert. Den Kirchenglauben als Vehikel des Religionsglaubens auszulegen, ist freilich eine Forderung der Vernunft; aber wo ist eine solche rechtmäſsiger, als wo etwas nur als Mittel zu etwas Anderm als Endzweck (dergleichen die Religion ist) einen Werth hat? Und giebt es überall wohl ein höheres Princip der Entscheidung, wenn über Wahrheit gestritten wird, als die Vernunft? (F. 64.).

18. Man kann einräumen, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist, daſs das Glauben an gewisse theoretische Sätze für sich selbst eine Verbindlichkeit enthalte. Denn bei dem Kirchenglauben ist es auf keine andere Praxis, als die der angeordneten Gebräuche, angesehen, wo die, so sich zu einer Kirche bekennen, zum Fürwahrhalten nichts mehr bedürfen, als daſs die Lehre nicht unmöglich sei. Zum Religionsglauben hingegen ist Ueberzeugung von der Wahrheit erforderlich, welche aber durch Statuten (daſs sie göttliche Sprüche sind) nicht beurkundet werden kann. Denn, daſs Statuten göttlich sind, müſste nun immer wiederum durch Geschichte bewiesen werden, die aber nicht befugt ist, sich selbst für göttliche Offenbarung auszugeben (F. 67.).

19. Man kann aber mit Grunde sagen: daſs das Reich Gottes zu uns gekommen sei (Matth. 6, 10.), wenn auch nur das Princip des allmähligen Ueberganges des Kirchenglaubens zur allgemeinen Vernunftreligion allgemein und irgendwo auch öffentlich Wurzel gefaſst hat (die wahre moralische Religion öffentlich gelehrt und der Kirchenglaube bloſs als Vehikel derselben vorgestellt wird). Dann wird von den Mitgliedern

einer solchen Kirche auf Errichtung eines göttlichen ethischen Staats (Reichs Gottes) auf Erden wirklich hingearbeitet, obgleich die wirkliche Errichtung desselben noch in unendlicher Weite von uns entfernt liegt. Es wird also nicht behauptet, dass man dem Kirchenglauben den Dienst aufsagen solle, dies thun nur diejenigen, die den Eigendünkel haben, die starken Geister zu spielen, ohne einmal zu wissen, worauf es ankömmt; auch nicht, dass man ihn befehden solle. Es kann dem Kirchenglauben sein nützlicher Einfluss als eines Vehikels erhalten, und ihm gleichwohl als einem Wahne von gottesdienstlicher Pflicht aller Einfluss auf den Begriff der eigentlichen (nehmlich moralischen) Religion abgenommen, und so Verträglichkeit der Anhänger derselben unter einander durch die Grundsätze der einigen Vernunftreligion gestiftet werden. Die Verschiedenheit der statutarischen Glaubensarten sollte hierbei kein Hinderniss seyn, denn die Lehrer haben alle Satzungen und Observanzen doch zum gemeinschaftlichen Zweck aller Glaubensarten, zur einigen Vernunftreligion auszulegen. Das Ziel aber ist einst, vermöge der überhand genommenen wahren Aufklärung (einer Gesetzlichkeit, die aus der moralischen Freiheit hervorgeht) mit Jedermanns Einstimmung die Form eines erniedrigenden Zwangsmittels gegen eine kirchliche Form, die der Würde einer moralischen Religion angemessen ist, nehmlich die eines freien Glaubens (s. Frohn- und Lehnglaube) zu vertauschen (R. 181. f.).

20. Der Kirchenglaube ist es allein, von dem man eine allgemeine historische Darstellung erwarten kann; denn die Religion ist kein öffentlicher, sondern ein innerer Zustand, folglich giebt es keine Geschichte der Religion, sondern nur eine Geschichte des Kirchenglaubens. Diese Geschichte besteht darin, dass man den Kirchenglauben, nach seiner verschiedenen und veränderlichen Form, mit

dem alleinigen und unveränderlichen reinen Religionsglauben vergleicht. Von da an, wo der Kirchenglaube seine Abhängigkeit von den einschränkenden Bedingungen des reinen Religionsglaubens, und der Nothwendigkeit der Zusammenstimmung mit ihm, öffentlich anerkdnnt, fängt die allgemeine Kirche an, sich zu einem ethischen Staat Gottes zu bilden. Und von da an schreitet sie auch nach einem feststehenden Princip, welches für alle Menschen und Zeiten ein und dasselbe ist, zur Vollendung eines solchen Reichs Gottes fort. Man kann voraus sehen, dass die Geschichte des Kirchenglaubens nichts, als die Erzählung von dem beständigen Kampf zwischen dem gottesdienstlichen und dem moralischen Religionsglauben seyn werde. Der Mensch ist nehmlich beständig geneigt, den Kirchenglauben, als Geschichtsglauben, oben an zu setzen. Der reine Religionsglaube aber giebt seinen Anspruch auf den Vorzug, der ihm als allein seelenbessernden Glauben zukommt, nie auf, und wird ihn endlich gewiss behaupten (R. 184.) s. Kirche 8.

Kant Religion. III. St. S. 145 — 184. — IV. §. 3. S. 269.
Dess. Streit der Facult. I. Abschn. III. Anhang. S. 44 — 127.

Kirchenwesen,

ecclesiae ratio. Das Kirchenwesen ist die Anstalt zum öffentlichen Gottesdienst für das Volk, und muss von der Religion, als einer innern Gesinnung, sorgfältig unterschieden werden. Das Kirchenwesen stehet unter dem Oberbefehlshaber des Staats, die Religion hingegen ist ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht; das erstere hat den äussern Gottesdienst zum Gegenstand, der aus dem Volk seinen Ur-

ſprung hat (es ſei Meinung oder Ueberzeugung), die letztere hat den innern Gottesdienſt zum Gegenſtande, der aus der Vernunft entſpringt (und ſtets Ueberzeugung ſeyn muſs). Das Kirchenweſen iſt indeſſen ein wahres Staatsbedürfniſs; denn die Mitglieder des Staats müſſen ſich auch als Unterthanen einer höchſten unſichtbaren Macht betrachten, der ſie zu huldigen ſchuldig ſind, und die mit der bürgerlichen oft in einen ſehr ungleichen Streit kommen kann. Der Staat hat alſo das negative Recht, den Einfluſs der Lehrer auf das ſichtbare, politiſche gemeine Weſen (den Staat), der der öffentlichen Ruhe nachtheilig ſeyn möchte, abzuhalten. Es iſt ein Recht der Policei, zu hindern, daſs bei dem innern Streit der Lehrer, oder dem der verſchiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr komme (K. 188. f.).

2. Der Staat hat aber nicht das poſitive Recht der Conſtitutionalgeſetzgebung der Kirche, d. h. das Kirchenweſen nach ſeinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, und dem Volk den Glauben und gottesdienſtliche Formen (*ritus*) vorzuſchreiben oder zu befehlen. Dieſes muſs gänzlich den Lehrern und Vorſtehern, die es ſich ſelbſt gewählt hat, überlaſſen bleiben. Daſs eine Kirche einen gewiſſen Glauben, und welchen ſie haben, oder daſs ſie ihn unabänderlich erhalten müſſe, hängt, dem Recht nach, nicht von der Obrigkeit ab (K. 189.).

3. Es iſt unter der Würde der obrigkeitlichen Gewalt, ſich in das Innere der Kirche zu miſchen, und z. B. es nicht zuzulaſſen, daſs ſich die Kirche ſelbſt reformiren dürfe; weil ſie ſich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuſs der Gleichheit mit ihren Unterthanen einläſst. Der Monarch, der ſeine Gewalt gebraucht, Einrichtungen im Innern der Kirche zu machen, han-

delt zwar der Gewalt nach als Monarch, aber der Sache nach, in die er sich mischt, als Kenner, Vorsteher und Verwalter des Kirchenglaubens. (K. 189.)

4. Die obrigkeitliche Gewalt versteht aber auch nichts von dem Innern der Kirche, vornehmlich von den innern Reformen derselben, und kann sie also auch darum nicht verbieten. Denn als obrigkeitliche Gewalt ist sie nicht Glaubenskenner. Es kann auch der Gesetzgeber nicht etwas über das Volk beschliessen, was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann. Das Volk kann aber nicht beschliessen, es wolle in seinen den Glauben hetreffenden Einsichten, der Aufklärung, niemals weiter fortschreiten. Denn das Volk würde der Menschheit, die es in seiner eigenen Person achten soll, mithin dem höchsten Rechte desselben, entgegen handeln, wenn es beschliessen wollte, sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren. Also kann auch keine obrigkeitliche Gewalt, die stets nur das über das Volk beschliessen soll, was dasselbe selbst über sich beschliessen würde, wenn es hierin nach Grundsätzen des Rechts und der Pflicht handelte, über das Volk beschliessen, dass das Volk nie zu bessern Einsichten in seinem Glauben, und folglich zu einer hiernach verbesserten innern Einrichtung der Kirche gelangen solle. (K. 189. f.).

5. Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese nicht dem Staat, sondern müssen dem Theil des Volks, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine zu Lasten kommen. Denn da der Staat kein Recht hat, sich in das Innere der Kirche zu mischen, so hat er auch nicht die Pflicht, die Kosten zur Erhaltung der Kirche zu tragen. Der Staat hat keine Religion, und bekennt sich zu keinem Glauben, sondern nur das Volk,

nicht als Staatsbürger, sondern als diejenigen, die einen gewissen Glauben haben; folglich geht die Unterhaltung der verschiedenen Kirchen, oder Religionsgesellschaften im Staat, demselben nichts weiter an, als dass er nicht leidet, dass daraus Unruhen für den Staat entspringen, und dass Staatsbürger äusserlich sich von aller Kirchengemeinschaft lossagen, und in Ansehung der Moralität und Religion im Heidenthum oder im Zustande der Wilden leben (R. 190).

Klar,

clara, *claire*, ist eine Vorstellung, in der das Bewusstseyn zum Bewusstseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht (C. 415 *), z. B., wenn ich in der Ferne einen Menschen von einem Baum unterscheiden kann, so ist meine Vorstellung von beiden darum noch nicht klar. Denn ich schliesse vielleicht nur, dass das eine Ding ein Mensch, das andere ein Baum ist. Nur dann, wenn ich mir bewusst bin, dass ich seinen Kopf, seinen Rumpf, seine Aerme und Beine sehe, ist meine Vorstellung von dem Menschen klar (A. 16.). In der Logik (L. 41), sagt Kant noch: bin ich mir der Vorstellung bewusst, so ist sie klar. Aber das ist falsch, s. Klarheit.

Klarheit,

cognitio clara, *connoissance claire*. Das Bewusstseyn seiner Vorstellung, welches zum Bewusstseyn des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Dies ist die richtige Erklärung der Klarheit der Erkenntniss. Kants Erklärung derselben in der Anthropologie und Logik (L. 41) ist also falsch, und nach einer Vorstellung, die er sonst

von der Klarheit hatte. Kant selbst verwirft diese Vorstellung in der Critik. Die Erklärung in der Anthropologie heisst: Klarheit ist das Bewusstseyn seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von andern zureicht (A. 20). Klarheit ist aber nicht, wie die Logiker sagen, das Bewusstseyn einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewusstseyns muss selbst in manchen dunkeln Vorstellungen anzutreffen seyn (gegen Kuntzens Behauptung, Logik. §. 89.). Wir würden nehmlich in der Verbindung dunkeler Vorstellungen gar keinen Unterschied machen, wenn gar kein Bewusstseyn damit verbunden wäre, und doch vermögen wir dieses bei den Merkmalen mancher Begriffe, z. B. der gemeine Verstand unterscheidet Recht und Billigkeit richtig von einander, und kann doch den Unterschied zwischen beiden Begriffen nicht angeben, zum Beweise, dass er nicht klare, sondern dunkele Begriffe von Recht und Billigkeit hat. Der Grad des Bewusstseyns, der mit diesen Begriffen verknüpft ist, reicht aber nicht zur Erinnerung der Merkmale zu, wodurch der gemeine Verstand diese Begriffe von einander unterscheidet (C. 414. * f.).

2. Reicht also das Bewusstseyn zur Unterscheidung zweier Vorstellungen von einander zu, aber nicht zum Bewusstseyn des Unterschiedes zwischen beiden Vorstellungen, so müssen die Vorstellungen noch dunkel, und nicht klar, genannt werden; z. B. der Tonkünstler hat im Phantasiren nur dunkele Vorstellungen von den vielen Noten, die er zugleich greift, ob er sie wohl unterscheidet, indem er sie nicht verwechselt und fehl greift (C. 415. *). Die Klarheit ist eine Vollkommenheit unserer Vorstellungen, welche wir auch das Licht derselben nennen. Sie ist aber entweder aesthetisch oder logisch. Die aesthetische Klarheit ist die Klarheit in der Anschauung; die logische

Klarheit ist die Klarheit in den Begriffen. Nur von der letztern wird in der Logik gehandelt; die erstere gehört in eine empirische Aesthetik, die uns noch fehlt, s. Aesthetik, 15. Von der Deutlichkeit unterscheidet sich die Klarheit dadurch, dass diese blos ein Bewusstseyn ist, die zum Bewusstseyn des Unterschiedes zureicht, jene aber ein Bewusstseyn, in der nicht blos Bewusstseyn, sondern auch Klarheit des Unterschiedes ist, so dass auch die Zusammensetzung in den Vorstellungen klar ist, oder man noch Bewusstseyn des Unterschiedes in den Unterschieden hat (A. 20), s. Deutlichkeit.

Klebrigkeit,

viscositas, tenacité. Die Beschaffenheit der Materie, dass sie in minderm Grade starr ist. Ein Cörper also, dessen Theile durch eine kleine Kraft an einander verschoben werden können, ist klebrig (N. 89).

Klugheit,

prudentia, prudence. Die Geschicklichkeit, alle Zwecke, die uns von unsern Neigungen aufgegeben sind, in den einigen, die Glückseligkeit, zu vereinigen, und alle Mittel, die dazu zusammenstimmen, anzuwenden, um dazu zu gelangen. Die Anweisung dazu ist die Lehre der Klugheit. Was unserer freien Willkühr diese Zwecke aufgiebt, ist die psychologische Beschaffenheit des Menschen, das ist, die Beschaffenheiten desselben, die blos aus der Erfahrung erkannt werden können, nehmlich seine Naturtriebe, z. B. der Erhaltungstrieb, der Gefälligkeitstrieb, der Geschlechtstrieb u. s. w. Die Bedingungen, unter

welchen alſo die freie Willkühr hiernach ausgeübt wird, ſind empiriſch. Die Vernunft kann dabei keinen andern als regulativen Gebrauch machen, das heiſst, ſie gebietet hier nicht, wie dieſe Triebe befriedigt werden ſollen, denn es iſt hier die Rede nicht von der Beſtimmung der freien Willkühr durch Geſetze der Vernunft *a priori*, ſondern durch Naturtriebe bei einem Weſen, das Vernunft hat. Die Vernunft dient hier nur, die empiriſchen Geſetze, die Forderungen der Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſſe, die aus den Naturtrieben entſpringen, unter eine Einheit zu bringen. Die Regeln nun, was wir zu thun haben, um die Zwecke zu erreichen, die uns von unſern Sinnen empfohlen werden, z. B. uns ſelbſt und unſre Art zu erhalten, und dies auf unſere eigene Glückſeligkeit zu beziehen, heiſsen pragmatiſche Geſetze des freien Verhaltens, ſie heiſsen auch Imperativen der Klugheit, (ſ. Geſchicklichkeit, 6. 9. und Gebot, 3.), Klugheitsregeln, Vorſchriften der Klugheit, oder Maximen der Selbſtliebe. Sie unterſcheiden ſich von den reinen, von aller Erfahrung unabhängigen, praktiſchen Geſetzen *a priori*, welche praktiſche Geſetze des freien Verhaltens, auch Imperativen der Sittlichkeit, Geſetze der Sittlichkeit, oder Moralgeſetze heiſsen, dadurch, daſs jene nur Rathſchläge geben, dieſe aber gebieten; daſs jene nur hypothetiſch, d. i. unter der Vorausſetzung, daſs wenn wir unſre Bedürfniſſe befriedigen wollen, und dieſes zu unſerer Glückſeligkeit tauglich finden, Vorſchriften geben, wie wir es zu machen haben, oder die Handlung wird nicht ſchlechthin, ſondern nur als Mittel zu einer andern Abſicht geboten, dieſe aber kategoriſch, d. i. ohne alle Bedingung gebieten, wir mögen den Gegenſtand des Gebots zum Zweck haben oder nicht, (C. 828. P. 64.).

2. Die Klugheitslehre oder Politik als eine

Theorie der Maximen, zu feinen auf Vortheil berechneten Abfichten die tauglichften Mittel zu wählen (Z. 72), giebt alfo zweierlei Regeln:

a. Regeln, welche beftimmen, was zur Glückfeligkeit dient, und wie die finnlichen Zwecke zu diefer Vernunftidee zu vereinigen find;

b. Regeln, welche beftimmen, was für Mittel anzuwenden, wie fie zu vereinigen und zu gebrauchen find, um jene Zwecke zu erlangen und zu erhalten.

3. Das Wort Klugheit wird eigentlich in zweifachem Sinne genommen; im erften kann das, was es bedeutet, den Namen Weltklugheit, im zweiten den der Privatklugheit führen. Die Weltklugheit ift die Gefchicklichkeit eines Menfchen, auf andere Einflufs zu haben, um fie zu feinen Abfichten zu gebrauchen. Die Privatklugheit, oder die Klugheit im engften Verftande, ift die Gefchicklichkeit in der Wahl der Mittel zu feinem eigenen gröfsten Wohlfeyn, oder die Einficht, alle feine Abfichten zu feinem eigenen dauernden Vortheil zu vereinigen. Diefe Klugheit ift eigentlich diejenige, worauf felbft der Werth der Weltklugheit beruhet, und wer weltklug ift, nicht aber privatklug, von dem könnte man beffer fagen: er ift gefcheut und verfchlagen, im Ganzen aber doch unklug (G. 42. *).

4. In der Anthropologie (A. 127) fagt Kant: Wer Urtheilskraft in Gefchäften zeigt, ift gefcheut; hat er dabei zugleich Witz, fo heifst er klug. In Gefchäften, heifst aber, im Umgang mit Menfchen. Hat nun Jemand zugleich Witz (das Vermögen, zum Befondern das Allgemeine

auszudenken), so findet er in seinem Umgange mit Menschen immer etwas zu seinem Vortheil zu benutzen, und findet so in allen seinen Geschäften diese Identität, welches dann macht, dass man ihn klug nennt. Wenn man Jemanden auf seine Schwänke erwiedert: ihr seid nicht klug, so ist das ein etwas platter Ausdruck für, ihr scherzt, oder ihr seid nicht gescheut. Ein gescheuter Mensch, sagt K. (A. 138 *), ist ein richtig und praktisch, aber kunstlos urtheilender Mensch. Wer nehmlich nur in der Urtheilskraft von der Natur nicht verwahrloset ist, der wird seine Urtheilskraft auch in Geschäften zeigen. Die Natur kann also allein einen Menschen gescheut machen. Erfahrung aber kann ihn klug, d. i. zum künstlichen Verstandesgebrauch geschickt machen. Gescheut zu seyn, dazu gehört nehmlich nur gemeiner und gesunder Verstand, aber alles richtig auf seinen Vortheil beziehen zu können, dazu gehört schon Witz und Scharfsinn, die ohne viel Erfahrung von den Dingen des Lebens nicht möglich sind. Doch möchte wohl zu einem höhern Grade von Weltklugheit so viel künstlicher Verstandesgebrauch nöthig seyn, als zur Privatklugheit. Man sieht hieraus, dass K. in der Anthropologie das Wort Klugheit eigentlich in einer theoretischen Bedeutung, nehmlich für künstlichen Verstandesgebrauch, nimmt, in seinen kritischen Schriften aber in praktischer Bedeutung, für pragmatischen Verstandesgebrauch. Und so heisst gescheut seyn auch, im theoretischen Sinn, der kunstlose Verstandesgebrauch, und im praktischen Sinn, der weltkluge Verstandesgebrauch, der aber doch die Verschlagenheit, d. i. die Kunst Andere zu betrügen, nicht ausschliesst, und in so fern diese Weltklugheit oft gefunden wird zwar ganz, als Verstandesgebrauch aber doch nicht, gemein ist.

5. Was wahren dauerhaften Vortheil bringe, ist allemal in undurchdringliches Dunkel eingehüllt, wenn dieser Vortheil auf das ganze Daseyn erstreckt, d. i. auf Glückseligkeit bezogen werden soll. Es erfordert also viel Klugheit dies einzusehen, wenn die praktischen darauf gestimmten Regeln, durch geschickte Ausnahmen, auch nur auf erträgliche Art den Zwecken des Lebens angepasst werden sollen (P. 64). Welch ein Unterschied aber ist in der Beurtheilung unserer Handlungen, wenn wir sie bloss nach der Klugheit, und wenn wir sie nach der Sittlichkeit würdigen; wie man sich, nach der Uebertretung der erstern, bloss über seine Unklugheit ärgert, nach Uebertretung der letztern, seiner Unsittlichkeit wegen, sich selbst verachtet; und wie sehr sich folglich Handlungen aus Klugheit von Handlungen um des sittlichen Gesetzes willen unterscheiden, findet man im Art. Exposition, 30.

6. Die Politik (Klugheitslehre) sagt:

Seid klug wie die Schlangen;

die Moral (Sittenlehre) setzt (als einschränkende Bedingung) hinzu:

und ohne Falsch wie die Tauben.

Wenn beides nicht in Einem Gebote zusammen bestehen kann, so giebt es einen Streit der Politik mit der Moral; soll aber doch beides durchaus vereinigt seyn, so ist es absurd, dass eine Mishelligkeit zwischen der Moral und Politik statt finden soll. Dann ist also die Frage, wie dieser Streit auszugleichen sei, nichtig, und lässt sich gar nicht einmal als Aufgabe hinstellen. Der Satz: Ehrlichkeit ist die beste Politik, enthält eine Theorie, der die Praxis, leider! sehr häufig

widerspricht. Denn unter der Ehrlichkeit leidet unser Vortheil oft sehr. Der Satz aber:

Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik;

ist über allen Einwurf unendlich erhaben, und die Ehrlichkeit ist durchaus die unumgängliche Bedingung aller Politik (Z. 72. f.). Dass die Klugheit übrigens eine Art der Geschicklichkeit sei, findet man im Art. Geschicklichkeit.

7. Die Klugheit ist die Vernunft, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, damit sie sich unter einander nicht selbst aufreiben, sondern zur Zusammenstimmung in einem Ganzen, Glückseligkeit genannt, gebraucht werden können. Da nun die Moralität auch die Vernunft ist, welche die natürlichen Neigungen bezähmt, so können beide leicht mit einander verwechselt werden. Aber sie unterscheiden sich beide sehr durch den Zweck von einander, welchen sie bei der Bezähmung der natürlichen Neigungen haben. Der Zweck der Klugheit ist, dass sich die natürlichen Neigungen nicht einander selbst aufreiben, sondern zur Bewirkung der Glückseligkeit zusammen stimmen; der Zweck der Moralität aber ist sie selbst, denn sie ist nicht ein Mittel wozu, sie bezähmt die Neigungen bloss darum, weil sie nur nach Maximen befriedigt werden sollen, die als allgemeine Gesetze gewollt werden können, und weil es nicht wozu, sondern an sich gut ist, die Neigungen der Pflicht unterzuordnen. Die Klugheit hat also eine solche Befriedigung der Neigung zum Zweck, die nicht hindert, dass die Neigungen, der grösstmöglichen Anzahl nach, auf das genugthuendeste und dauerhafteste befriedigt werden können. Die Moralität hat nicht die Befriedigung der Neigungen zum Zweck, sondern erlaubt

sie nur, doch unter der Bedingung, dass die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit der Handlung um des Gesetzes willen stets jener Befriedigung vorgehe, wenn beide mit einander im Widerstreit sind (R. 70.).

Klüglich,

prudenter, prudemment. Ein Adverbium, welches so viel heisst, als mit Klugheit. So kann man fragen: ist es klüglich, ein falsches Versprechen zu thun? welches von der Frage nach der Pflichtmässigkeit dieser Handlung sehr verschieden ist. Die Antwort würde seyn, es kann für jetzt klüglich gehandelt seyn, auf diese Art zu lügen, aber da die Folgen davon für den Lügner nicht voraus zu sehen sind, so ist es doch klüglicher, auch um des Vortheils willen, nach einer allgemeinen Maxime, d. i. einer solchen, die für Jedermann Gültigkeit hat, zu handeln, bei der man zu aller Zeit sicher geht, weil der, welcher darnach handelt, doch von Andern so angesehen werden sollte, als verdiene er es nicht, für die Handlungen, denen diese Maxime zum Grunde liegt, wenigstens durch sie zu leiden. Und so ist es klüglicher, nichts zu versprechen, als in der Absicht, es auch zu halten (G. 18.).

2. Allein so gestellt, ist diese Handlungsregel nur eine Maxime der Klugheit, s. Klugheit. Sollte sie eine Maxime der Moralität seyn, d. i. ein Sittengesetz, oder ein Princip der Pflicht, so müsste ich nicht meinen Vortheil, sondern den Zweck, nach allgemeinen Maximen, d. i. nach Sittengesetzen zu handeln, dabei zur Absicht haben. Denn die Maxime, ein Versprechen zu thun, in der Absicht, es nicht zu halten, kann nicht allgemeine Maxime seyn, weil es bei der Allgemeinheit derselben kein Versprechen geben

könnte, indem Niemand ihm glauben würde. Und ſo ſehen wir, daſs es manchmal ſehr vortheilhaft ſeyn kann, von jener Maxime abzuweichen, wiewohl es freilich ſicherer iſt, bei ihr zu bleiben, aber daſs es ſtets Pflicht iſt, nach derſelben zu handeln (G. 19. M. II, 32.).

Klümpchen,

ſ. 2. Atomus und Atomiſtik.

Knauſerei.

Knickerei, ſchimpfliche Kargheit, Peinlichkeit im Verthun, *léſine, ladrerie, meſquinerie.* Der karge Geitz, wenn er ſchimpflich iſt. Der Geitz iſt das Laſter, welches das Princip hat, nur zu beſitzen, aber nicht zu gebrauchen. Der karge Geitz iſt der, welcher das Princip hat, nur das zu erhalten, was man beſitzt, aber es nicht zu gebrauchen. Dieſer karge Geitz iſt endlich ſchimpflich, wenn das Princip zu erhalten den Gebrauch ſelbſt dann ausſchlieſst, wenn es ſchimpflich iſt, nicht zu gebrauchen. Man kann aber von dem Nichtgebrauch deſſen, was man beſitzt, nur dann Schimpf haben, wenn man ſeine Pflichten gegen andere vernachläſſigt. Sind dieſe Pflichten Rechtspflichten, ſo kann man zur Erfüllung derſelben gezwungen werden, und da findet alſo keine Knauſerei ſtatt. Folglich kann die Knauſerei bloſs Vernachläſſigung der Liebespflichten gegen Andere ſeyn, in der Abſicht, das zu erhalten, was man beſitzt, (F. 88.).

Knickerei,

ſ. Knauſerei.

Können,

posse, pouvoir. Das Zeitwort für die Kategorie der Möglichkeit, s. Möglichkeit. So heisst: ich kann denken, es ist mir möglich zu denken. Das Können wird in Seyn verwandelt, wenn man die Möglichkeit an einem wirklichen Fall beweisen kann (P. 187).

Körper,

s. Cörper.

Körperlehre,

Physik, *Physica, Physique.* Die Naturlehre der ausgedehnten Natur. Die Naturlehre ist die Lehre von allen Dingen, in so fern sie Gegenstände unserer Sinne sind, mithin auch in der Erfahrung seyn können. Der eine Haupttheil dieser bestimmten Naturdinge sind die Gegenstände äusserer Sinne, d. i. diejenigen, welche wir sehen, hören, fühlen, riechen und schmecken können. Diese Gegenstände sind alle im Raum und folglich ausgedehnt, und heissen Körper, und die Beschaffenheit dieser Körper ist der Gegenstand des Zweigs der Naturlehre, welcher die Körperlehre heisst (N. IV. IX.). Die Körperlehre kann nun entweder eine reine oder angewandte seyn: jene ist die Naturlehre von den *a priori* zu erkennenden Beschaffenheiten der Körper; diese handelt von den in der Natur wirklich vorhandenen Körpern. Die erstere ist nur vermittelst der Mathematik möglich, weil die Möglichkeit der Körper auf einer Anschauung *a priori* beruhet, die dem Begriffe correspondiret (s. Anschauung), Vernunfterkenntniss durch Anschauung ist aber Mathematik (N. IX. X.).

2. Die Körperlehre kann auch allein durch Anwendung der Mathematik auf dieselbe Naturwissenschaft werden. Denn Wissenschaft ist eine systematische Erkenntniss aus Principien. Dies ist aber nur möglich, wenn die Erkenntniss *a priori* ist, denn diese allein giebt Principien. Da nun die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* in der Körperlehre auf Anschauung beruht, so kann sie nur so viel eigentliche Wissenschaft enthalten, als Mathematik in ihr angewandt werden kann (N. IX.). Damit aber diese Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre möglich werde, so müssen Principien der Construction der Begriffe vorangeschickt werden, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören. Es muss folglich der Körperlehre eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie überhaupt zum Grunde gelegt werden, welches ein Geschäft der Philosophie ist, die aus blossen Begriffen erkennt. Die Philosophie bedient sich aber hierzu keiner besondern Erfahrungen, sondern nur dessen, was sie im abgesonderten (durch Abstraction gedachten), ob zwar an sich empirischen (aus der Erfahrung hergenommenen) Begriffe einer Materie selbst antrifft. Sie bezieht aber diesen Begriff auf die reinen Anschauungen im Raume und in der Zeit, nach den dem Begriffe der Natur wesentlich anhängenden Gesetzen; und diess giebt eine wirkliche Metaphysik der körperlichen Natur oder metaphysische Körperlehre. Diese Wissenschaft ist also ein Zweig der gesammten Metaphysik. Der eine Hauptzweig der Metaphysik ist nehmlich die rationale Physiologie der Natur. Diese Wissenschaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebner Gegenstände. Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer solchen rationalen Naturbetrachtung physisch oder immanent ist, so entsteht eine solche Naturerkenntniss *a priori*, die in der Erfahrung (*in concreto*) kann angewandt werden. Diese immanente Physiologie be-

trachtet die Natur als den Inbegriff aller Gegenstände der Sinne, mithin so wie sie uns gegeben ist, aber nur nach Bedingungen *a priori*, unter denen sie uns überhaupt gegeben werden kann. Die eine der beiden Arten von Gegenständen der Natur, die es nur giebt, sind nun die der äussern Sinne. Der Inbegriff dieser Gegenstände ist die körperliche Natur. Die Metaphysik der körperlichen Natur heisst Physik oder Körperlehre, aber weil sie nur die Principien ihrer Erkenntniss *a priori* enthalten soll, rationale Physik (*physica rationalis*) oder Körperlehre der reinen Vernunft. Die reine Physik, die mehr Mathematik, als Philosophie der Natur ist, ist also von dieser, welche mehr Philosophie als Mathematik ist, noch unterschieden, und heisst allgemeine Physik (*physica generalis*). Denn die Metaphysik der Natur sondert sich gänzlich von der Mathematik der Natur ab, hat auch bei weitem nicht so viel erweiternde Einsichten anzubieten, als diese, ist aber doch sehr wichtig in Ansehung der Critik des auf die Natur anzuwendenden reinen Verstandeserkenntnisses überhaupt. In Ermangelung einer solchen Metaphysik der Natur haben selbst Mathematiker die Naturlehre mit Hypothesen belästigt. Kant hat eine solche Metaphysik der Natur herausgegeben, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga, 1786. (C. 875. N. XII.).

Kosmologie,

rationale Kosmologie, transscendentale Welterkenntniss. *Cosmologia, Cosmologie.* Die Wissenschaft, deren Gegenstand der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) ist (C. 391.). Diese Wissenschaft ist, als solche, die etwas lehrt, eine Scheinwissenschaft; als solche

aber, die den Inbegriff der Scheinkenntnisse aufstellt, welche aus der Vernunft entspringen, wenn wir die Vorstellung von einem absoluten Ganzen aller Erscheinungen für einen Verstandesbegriff halten, dem ein wirklicher Gegenstand in der Erfahrung, die Welt, correspondirt, eine ächte Wissenschaft. Sie ist dann ein Zweig der Metaphysik. Der eine Hauptzweig der Metaphysik ist nehmlich die rationale Physiologie der Natur. Diese Wissenschaft betrachtet die Natur, d. i. den Inbegriff gegebener Gegenstände (sie mögen nun den Sinnen, oder, wenn man will, einer andern Art von Anschauung gegeben seyn). Wenn nun der Gebrauch der Vernunft in einer solchen rationalen Naturbetrachtung hyperphysisch oder transscendent ist, so entsteht eine vermeintliche Erkenntniss des Inbegriffs aller Erscheinungen als eines existirenden absoluten Ganzen. Diese rationale Naturbetrachtung geht nehmlich auf diejenige Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung, welche alle Erfahrung übersteigt, nehmlich zu einem absoluten Ganzen, ausserhalb dessen Gränzen es weiter keine Naturgegenstände mehr giebt. Diese transscendente Physiologie betrachtet aber nur die innere Verknüpfung der Gegenstände der Erfahrung zu einem solchen absoluten Ganzen, nicht die Abhängigkeit der Welt von einem Wesen ausser derselben, und ist daher eine Physiologie der gesammten Natur, d. i. eine transscendentale Welterkenntniss (C. 874), s. Encyclopädie, 12. f.

2. Wolf hat eine Kosmologie geschrieben (*Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque Naturae cognitionem via sternitur: Edit. nova. Frcft. et Lips.* 1737. 4.). Er hat aber in dieser Kosmologie viel von dem, was zur metaphysischen Körperlehre gehört, z. B. die Abhandlungen von dem Begriff der Körper. Der Name einer

transscendentalen Kosmologie rührt von Wolf her.

Kosmologisch,

cosmologicus, *cosmologique*. So heisst alles, was zur Welt, als solcher, gehört, s. Welt. Kosmologischer Beweis für das Daseyn Gottes, s. Beweis, 3 und Gott, 35. ff. Kosmologische Ideen, Weltbegriffe, sind Vernunftbegriffe, welche in der Kosmologie vorkommen, und die Welt als ein absolutes Ganzes vorstellen, s. Vernunftbegriff.

Kosmotheologie,

s. Cosmotheologie.

Kraft,

vis, *force*. Ein allgemeiner Name alles dessen, was ein Grund ist, auf dem die Hervorbringung einer Bestimmung beruht. Solche allgemeine Namen bezeichnen aber öfters reine Verstandesbegriffe, und ein solcher, aber abgeleiteter Begriff (nicht ursprünglicher, Kategorie, oder Stammbegriff) des reinen Verstandes, oder eine Prädicabilie, nehmlich die der Kategorie Ursache, ist auch der Begriff der Kraft. Er wird aber hier mit Abstraction von seinem Schema erklärt, und so bekommen wir nur den logischen Begriff desselben. Der Begriff der Kraft entspringt nehmlich aus dem reinen Verstande, wenn wir uns eine Substanz denken, welche als Ursache Wirkungen hervorbringt. Diese ganze Verknüpfung von Begriffen sowohl, als auch die Begriffe selbst, geschieht durch die Kategorie der

Caufalität, und die Begriffe felbft find Kategorien. Es ift alfo kein Uract des reinen Verftandes nöthig (wie zu den Kategorien), um den Begriff der Kraft zu denken. Wenn wir aber eine Urfache ohne den Zeitbegriff denken, fo ift fie blofs der logifche Begriff eines Grundes, und denken wir uns Wirkungen ohne den Zeitbegriff, fo denken wir uns blofs den logifchen Begriff der Folgen aus einem Grunde, und zwar als Beftimmungen oder Prädicate irgend eines Subjects (logifche Wirkungen, welche ftets logifche Accidenzen find), die ihren Grund in ihrem oder einem andern Subject (Subftanz ohne Zeitbegriff, oder logifchen Subftanz) haben. Folglich ift das, was den Grund der Beftimmungen enthält, das Subject, und realiter, nicht blofs logifch, gedacht, die Subftanz. Die Subftanz enthält den Grund der Accidenzen (E. 73. *).

2. Der Begriff der Kraft kann alfo auch durch den Namen der metaphyfifchen Kategorien erklärt werden, und hiernach ift Kraft: die Caufalität einer Subftanz. Alle Wirkungen, die fich hervorthun, müffen einen Grund haben, eine Urfache, die fie hervorbringt; nun find diefe Wirkungen nichts anders als Beftimmungen eines Dinges, die demfelben als Accidenzen inhäriren; folglich ift der Grund diefer Accidenzen zuletzt immer in dem zu fuchen, was nicht Accidenz ift, d. h. in der Subftanz (C. 676).

3. Die Caufalität führt auf den Begriff der Handlung. Handlung bedeutet nehmlich das Verhältnifs des Subjects der Caufalität zur Wirkung, f. Handlung. Die Handlung aber führt auf den Begriff der Kraft; denn diefer ift der Begriff von dem Verhältnifs des Subjects der Caufalität oder der Subftanz zu dem Accidenz, in fo fern fie den Grund derfelben enthält (E. 73. *)). Die Kraft ift alfo

der in dem Subject der Caufalität, der Subſtanz, liegende Grund der Möglichkeit ſeines Verhältniſſes zur Wirkung oder der Handlung (C. 249; M. I, 293.).

4. Man muſs daher nicht ſagen: das Ding (die Subſtanz) iſt eine Kraft, ſondern die Subſtanz hat eine Kraft. Denn der Satz: die Subſtanz iſt eine Kraft, iſt ein allen ontologiſchen Begriffen widerſtreitender und in ſeinen Folgen der Metaphyſik ſehr nachtheiliger Satz. Denn durch ihn geht der Begriff der Subſtanz im Grunde ganz verloren, nehmlich der des Subjects der Inhärenz, ſtatt deſſen alsdann der des Subjects der Dependenz geſetzt, und ſo die Subſtanz mit der Urſache und die Inhärenz mit der Dependenz verwechſelt wird. So wollte es eben Spinoza haben, welcher die allgemeine Abhängigkeit (Dependenz) aller Dinge in der Welt von einem Urweſen, als ihrer gemeinſchaftlichen Urſache, für einerlei hielt mit einer ſolchen Anhängigkeit (Inhärenz) aller Dinge in der Welt an einem Urweſen, daſs ſie nicht von demſelben getrennt und für ſich exiſtiren können. Er machte alſo jene allgemein wirkende Kraft ſelbſt zur Subſtanz und verwandelte die Dependenz in Inhärenz. Eine Subſtanz hat wohl ein Verhältniſs zu ihren Accidenzen als Subject, allein es iſt doch eigentlich kein ſolches Verhältniſs, wie etwa das der Urſache zu ihrer Wirkung, ſ. Accidenz, 7. Am wenigſten aber ſind beide Verhältniſſe einerlei. Die Kraft iſt nehmlich nicht das, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzen enthält; denn das iſt die Subſtanz, und die Wirklichkeit der Accidenzen in ihrer Subſtanz heiſst die Inhärenz. Die Kraft iſt das Verhältniſs der Subſtanz zu Accidenzen, daſs ſie den Grund der Möglichkeit derſelben enthält; und die Wirklichkeit der Accidenzen, nicht in der Subſtanz, ſondern durch die Subſtanz, vermittelſt ihrer Kraft, heiſst die De-

pendenz. Eigentlich ist also die Inhärenz kein Verhältniss, sondern nur das, was ein Verhältniss der Substanz zu Accidenzen möglich macht (N. 73.*)).

5. Verknüpft man mit dem Verhältniss des Subjects zu einem Prädicat, in so fern das Subject den Grund der Wirklichkeit dieses Prädicats enthält, die Vorstellung der Zeit, so dass der Grund im Subject eher ist, als die Bestimmung, die seine Folge ist, so erhält man den Begriff der Kraft so, wie er zur Erkenntniss der Naturgegenstände tauglich ist. Hiernach kann man die Kraft auch durch physische Ursache erklären. Physisch ist nehmlich das, was zur körperlichen Natur, oder zu den Gegenständen der äussern Sinne gehört. Wir nennen also eine solche Ursache, welche Accidenzen (reale Bestimmungen) in der Körperwelt hervorbringt, eine physische Ursache. So liegt in dem Feuer (einer Substanz) die physische Ursache, durch welche das Holz in Kohlen verwandelt wird, und wir sagen darum, das Feuer hat die Kraft, das Holz zu verbrennen, oder in Kohlen, Rauch und Asche zu verwandeln. Die Sonne hat die Kraft zu erwärmen, heisst, in ihr (als einer Substanz) liegt eine physische Ursache, Wärme hervorzubringen, d. i. Wärmestoff für das Gefühl frei zu machen oder zu entbinden. So sagen wir, dass unsere Hand Kraft anwende, um Cörper zu bewegen; wir schreiben dem auf einen andern stossenden Cörper eine Kraft zu, und nennen die physische Ursache der Schwere, oder das, was die Cörper fallen macht, die physische Ursache der Cohäsion, oder das, was der Trennung der Theile widersteht, u. s. w., eine Kraft, die nicht eine Substanz ist, sondern sich in irgend einer Substanz, als ein Accidenz derselben, befinden muss (N. 14.).

6. Da wir uns durch die reinen Verstandesbegriffe keine Erkenntniss von Gegenständen ver-

schaffen können, wofern wir ihnen nicht eine sinnliche Anschauung zum Grunde legen: so hilft es auch nicht zur Erkenntniss des Grundes einer Wirkung, dass wir uns bloss eine Kraft denken, welche diese Wirkung hervorgebracht hat; denn damit denken wir uns weiter nichts, als dass die Wirkung einen Grund habe, aber wir wissen darum noch nicht, welches dieser Grund sei. Wir müssen also eine sinnliche Anschauung haben, wenn wir nicht den blossen leeren Begriff der Kraft denken, sondern durch diesen Begriff etwas erkennen wollen. Wir erkennen also, dass ein Ding eine Kraft hat, wenn wir etwas an ihm anschauen, das wir als den Grund entweder seiner eigenen, oder anderer Dinge, Zustände, d. i. der Veränderungen, die mit ihm oder mit andern Dingen vorgehen, denken können (E. 73.).

Folgende Begriffe von den besondern Bestimmungen der Kräfte will ich hier in alphabetischer Ordnung beifügen.

7. **Anziehende Kraft, Anziehungskraft**, s. **Anziehungskraft** und **Attraction**.

8. **Ausdehnende Kraft, Ausdehnungskraft**, s. **Elasticität**.

9. **Bewegende Kraft**, *vis motrix*, *force motrice*. So nennt man die Ursache einer Bewegung (N. 33.). Ein Cörper hat eine bewegende Kraft, heisst also, er enthält die Ursache der Bewegungen, die er, wie man sieht, hervorbringt. Wenn ein Cörper drückt, so wirkt ebenfalls seine bewegende Kraft, die gewirkte Bewegung kann aber unendlich klein seyn, so dass man sie nicht wahrnehmen kann, z. B. wenn der drückende Cörper auf einem Tische steht. Die bewegende Kraft ist entweder eine dynamische;

d. i. eine solche, die der Materie wesentlich ist, und wodurch sie den Raum, den sie einnimmt, erfüllt; oder eine mechanische, d. i. eine solche, die der Materie zufällig zukömmt, und die sie dadurch hat, dass sie selbst in Bewegung ist.

a. Dynamische bewegende Kraft. Dass die Materie der Cörper den Raum, nicht durch ihr bloßes Daseyn, sondern durch eine besondere bewegende Kraft, erfüllt, findet man erläutert und bewiesen im Art. Bewegung, VII.

b. K. behauptete zwar ehemals (S. I, 19.), dass, wenn man dem Cörper eine wesentliche bewegende Kraft beilege, damit man eine Antwort auf die Frage von der Ursache der Bewegung fertig habe, so übe man gewissermaßen den Kunstgriff aus, dessen sich die Scholastiker bedienten, wenn sie in der Untersuchung der Gründe der Wärme, oder der Kälte, zu einer erwärmenden Kraft (*vis calorifica*) oder erkältenden Kraft (*vis frigifaciens*) ihre Zuflucht nahmen. Allein er legt auch jetzt der Materie nicht bloss eine bewegende Kraft bei, durch welche sie den Raum erfülle, sondern er zeigt die Realität seines Begriffs von der bewegenden Kraft der Materie in der Anschauung an dem Widerstande, welchen die Materie dem Cörper entgegensetzt, welcher vermittelst der Bewegung in den Raum eindringen will, den sie erfüllt. Da die Materie durch ihren Widerstand die Bewegung des eindringenden Cörpers vernichtet, so muss sie eine der Bewegung entgegenwirkende, d. i. eine nach der entgegengesetzten Richtung wirkende Kraft haben, s. Bewegung, VII.

c. K. behauptete (S. I, 20.), man sollte die Kraft eines Cörpers viel eher eine thätige (*vis activa*), als eine bewegende Kraft nennen. Er meinte nehmlich, man rede nicht richtig, wenn

man die Bewegung zu einer Art Wirkungen mache, und ihr deswegen eine gleichnamige Kraft beilege; wenn man alſo ſage, die Bewegung, das Eindringen in einen Raum oder auch die Beſtrebung in den Raum einzudringen (z. B. einer Kugel, die den Tiſch, worauf ſie liegt, durch ihre Schwere drückt), wirke als eine Kraft, welche daher eine bewegende Kraft heiſse. Die Bewegung ſei nur das äuſsere Phänomen (die Erſcheinung) des Zuſtandes des Cörpers, da er zwar nicht wirke, aber doch bemühet ſei zu wirken, erſt wenn er ſeine Bewegung durch einen Gegenſtand plötzlich verliere, d. i. in dem Augenblick, darin er zur Ruhe gebracht werde, wirke er. Sein Beweis iſt aber nicht richtig. Denn er gründet ſich auf die Leibnitziſche Vorſtellung, daſs die wahre Erkenntniſs in der Erkenntniſs der Dinge an ſich beſtehe, und nicht in der Erkenntniſs ihres Zuſtandes in der Erſcheinung, oder der Phänomene ihres Zuſtandes. Die Bewegung iſt zwar ein äuſseres Phänomen des Zuſtandes des Cörpers, allein der ganze Zuſtand des Cörpers und der Cörper ſelbſt ſind Phänomene, alle Wirkungen ſind Phänomene, und ſo iſt es kein Grund, die Bewegung darum nicht für eine Wirkung zu halten, weil ſie ein Phänomen iſt. Es iſt daher auch falſch, daſs man noch viel weniger von den Cörpern, die im Ruheſtande wirken, ſagen ſolle, daſs ſie eine Beſtrebung haben zu wirken. Wenn ein Cörper in Bewegung iſt, ſo wirkt er allerdings nicht eher, bis er Widerſtand findet. Allein ſo bald er Widerſtand findet, wirkt er ſo lange, bis die ganze Kraft, mit der er wirkt, überwunden iſt, erſt in dieſem Augenblick hört die Bewegung auf. Wenn ein Cörper in Ruhe iſt, ſo wirkt er mit der ganzen Kraft ſeiner Schwere auf den Cörper, der ihn unterſtützt, weil allerdings der unterſtützende Cörper dieſer ganzen Kraft widerſtehet und ſie überwindet; wenn aber nur ein kleines Moment des Widerſtandes fehlte, ſo würde

der drückende Cörper mit dieſem Moment in den Raum des widerſtehenden Cörpers eindringen, und mit dieſer Kraft bewegt er ſich alsdann Im Anfangsaugenblick dieſer Bewegung kann ſie alſo wohl die Beſtrebung einzudringen heiſsen. Dieſe Beſtrebung geſchieht aber mit der ganzen Kraft, mit welcher der Cörper drückt, weil, ſobald der Widerſtand aufhört, er auch mit dieſer ganzen Kraft in den Raum eindringt. Ich muſs alſo dem unterſtützenden Cörper nothwendig eine Kraft beilegen, weil er die ganze Kraft des drückenden Cörpers überwindet, und ihn abhält in den Raum einzudringen. Wir ſehen alſo hieraus, daſs alle Materie eine Kraft hat, das Eindringen in den Raum zu verhindern, und wir ſchauen dieſe Kraft in der Erfüllung des Raums durch die Materie an, indem dieſe ſich nicht ohne einen bedeutenden Widerſtand auf einen kleinern Raum einſchränken läſst. Zu einem auf Anſchauung der Raumeserfüllung durch Materie gegründeten Begriff derſelben iſt es alſo durchaus nothwendig, daſs die Materie eine Kraft habe, durch welche ſie dem Eindringen in den Raum, den ſie erfüllt, widerſtehe, und durch welche ſie alſo den Raum erfülle. An dieſer Kraft haben wir alſo ein erſtes Datum, oder das erſte Element, wodurch es möglich wird, uns den Begriff der Materie in der Anſchauung darzuſtellen. Dieſes Datum läſst ſich freilich nicht weiter erklären, denn dieſe Kraft liegt in jedem Element der Materie, aber der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach fragen wir, was iſt nun die Subſtanz, deren Accidenz dieſe Kraft iſt, der dieſe Kraft inhärirt? Da wir aber alle Subſtanzen nur in ihren Accidenzen kennen, ſo ſind wir hier an der Grenze unſers Erkennens. Wenn wir aber auch dieſe Kraft nicht weiter erklären können, ſo iſt ſie darum doch nicht ein Hirngeſpinſt, wie die erdichteten Kräfte der Scholaſtiker, ſondern zeigt ihre Wirklichkeit genugſam in dem Widerſtande (N. 34.).

d. Es lassen sich aber nur **zwei** bewegende Kräfte der Materie denken, nehmlich

α. diejenige, von der wir so eben geredet haben. Man kann sie die **Zurückstossungskraft** der Materie nennen, durch sie kann die Materie Ursache seyn, andere Materien von sich zu entfernen;

β. läst sich auch eine **Anziehungskraft** der Materie denken, s. **Anziehungskraft und Bewegung**, VII. (N. 35.).

e. K. beweiset (N. 36.), dass die Materie ihre Räume durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft erfüllt. Wir haben nehmlich gesehen, dass eine Materie ihren Raum nur durch bewegende Kraft erfüllt, und zwar durch eine solche, die dem Eindringen anderer Materien, d. i. der Annäherung widerstehet. Nun ist diese bewegende Kraft eine zurückstossende Kraft; also erfüllet die Materie ihren Raum nur durch zurückstossende Kräfte aller ihrer Theile. Die Kraft aber eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstossung aller seiner Theile ist eine Ausdehnungskraft; also erfüllet die Materie ihren Raum nur durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft. Ueber jede gegebene bewegende Kraft muss aber eine grössere gedacht werden können, denn eine **absolut** grösste ist unmöglich, weil diese in einer endlichen Zeit (weil sie unendlich gross ist) einen unendlichen Raum (in ihren Wirkungen) zurücklegen würde. Es muss aber auch unter jeder gegebenen bewegenden Kraft eine kleinere gedacht werden können, denn die absolut kleinste würde die seyn, durch deren unendliche Hinzuthuung (Addition) zu sich selbst eine jede gegebene (endliche) Zeit hindurch (weil sie unendlich klein ist) keine endliche Geschwindigkeit erzeugt werden könnte, welches aber den Mangel aller bewegenden Kraft bedeutet. Also muss

unter einem jeden gegebenen Grad einer bewegenden Kraft immer noch ein kleinerer gegeben werden können. Mithin hat die Ausdehnungskraft, mit der jede Materie ihren Raum erfüllt, ihren Grad, der niemals der absolut gröſste oder kleinste ist, sondern über den ins Unendliche sowohl gröſsere als kleinere können gefunden werden.

f. Das, was eine ausdehnende Kraft so einschränkt, daſs die Materie, in deren Theilen sie wirksam ist, sich nicht so weit ausdehnen kann, als sie sich ausdehnen würde, wenn gar kein Hinderniſs da wäre, das ihr entgegen wirkte, ist eine zusammendrückende Kraft. Da nun über jede ausdehnende Kraft eine gröſsere bewegende Kraft gefunden werden, und diese der erstern auch entgegen wirken kann, wodurch sie alsdenn den Raum derselben verengen würde: so muſs auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden können, die sie in einen engeren Raum zu treiben vermag. Keine Materie erfüllt also ihren Raum durch eine absolute Kraft (N. 38.).

g. Der bloſs mathematische Begriff der Undurchdringlichkeit, d. i. daſs die Materie selbst gar keiner Zusammendrückung fähig sei (den Raum durch eine absolute Kraft erfülle), setzt keine bewegende Kraft als ursprünglich der Materie eigen voraus, sondern nimmt an, daſs die Materie leere Räume in sich enthält, mithin als Materie allem Eindringen schlechterdings und mit absoluter Nothwendigkeit widerstehe. Der dynamische Begriff der Undurchdringlichkeit hingegen, d. i. derjenige, den K. annimmt, daſs die Materie allerdings einer Zusammendrückung fähig sei, aber ihr Widerstand mit den Graden der Zusammendrückung proportionirlich wachse (und sie also den Raum durch eine relative Kraft erfülle), setzt eine bewegende Kraft der Materie als ihren physischen Grund voraus, und bedarf zur Erklärung der specifischen

Verschiedenheit der Raumeserfüllung durch Materie keiner leeren Räume. Da aber diese bewegende Kraft einen Grad hat, welcher überwältigt, mithin der Raum der Ausdehnung verringert, d. i. in denselben bis auf ein gewisses Maass von einer gegebnen zusammendrückenden Kraft eingedrungen werden kann: so muss die Erfüllung des Raums nur als relative Undurchdringlichkeit angesehen werden (N. 41.).

h. Dass die Möglichkeit der Materie eine zweite bewegende Kraft, nehmlich eine Anziehungskraft, als die zweite wesentliche Grundkraft, erfordert, findet man, nebst dem Beweise dieser Behauptung, im Art. Anziehungskraft, 2. ff.

i. Nach Kant ist weder durch blosse Anziehungskraft, noch durch blosse Zurückstossung, Materie möglich. Von der letztern ist es im Art. Anziehungskraft bewiesen worden; von der erstern soll es hier bewiesen werden. Anziehungskraft ist diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch sie eine andere Materie treibt, sich ihr zu nähern. Wenn folglich alle Theile der Materie einander anziehen, so sind diese Theile vermittelst dieser Anziehungskraft bestrebt, ihre Entfernung von einander zu verringern. Nun kann nichts die Wirkung einer bewegenden Kraft hindern, als eine andere ihr entgegengesetzte bewegende Kraft. Diejenige bewegende Kraft aber, welche der anziehenden Kraft der Materie entgegengesetzt ist, ist die zurückstossende Kraft der Materie. Also würden alle Tkeile der Materie sich ohne Hinderniss einander nähern, wenn es keine Zurückstossungskräfte gäbe, die der Annäherung entgegen, aber auch nur in der Annäherung wirken. Die Theile der Materie würden sich also so lange einander nähern, bis gar keine Entfernung mehr zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punct zusammen-

fliesſen. Denn es könnte keine Entfernung der Theile geben, in welcher nicht noch eine gröſsere Annäherung durch Anziehung möglich ſeyn ſollte, weil keine zurückſtoſsende Kraft es hindert. Folglich würde der Raum leer, mithin ohne alle Materie ſeyn. Demnach iſt eine ſolche Materie, deren Theile bloſs anziehende und nicht auch zurückſtoſsende Kräfte hätten, unmöglich (N. 57.)

k. So iſt alſo jede der beiden bewegenden Kräfte, deren überall nur zwei im Raum gedacht werden können, die Zurückſtoſsung und Anziehung, allein erwogen worden, um beider Vereinigung im Begriffe einer Materie überhaupt *a priori* zu beweiſen. Dies war nöthig, um zu ſehen, was jede, allein genommen, zur Darſtellung einer Materie leiſten könnte. Es zeigt ſich nun, daſs, ſowohl wenn man keine von beiden zum Grunde legt, wie bei der Hypotheſe von der mathematiſchen Erfüllung des Raums, als auch wenn man bloſs eine von ihnen annimmt, der Raum allemal leer bleibe und keine Materie in demſelben angetroffen werde (N. 58. f.).

l. Durch dieſe richtige Vorſtellung von der Materie, daſs alles, was nicht bloſs Beſtimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) iſt, als bewegende Kraft angeſehen werden müſſe, wird das ſogenannte Solide oder die abſolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriffe aus der Naturwiſſenſchaft erwieſen. Dagegen wird aber hierdurch die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleien einer ſich ſelbſt miſsverſtehenden Metaphyſik vertheidigt, und als Grundkraft für nothwendig erklärt, weil der Begriff der Materie ohne ſie unmöglich iſt. Daher kann nun der Raum allenfalls durchgängig und gleichwohl in verſchiedenem Grade erfüllt angenommen werden (N. 31.).

m. Der Begriff der Materie wird alſo auf lauter bewegende Kräfte zurückgeführt. Sie ſind Grundkräfte, dergleichen aber nur angenommen werden können, wenn ſie zu einem Begriffe, von dem es erweislich iſt, daſs er ein Grundbegriff ſei, der von keinem andern weiter abgeleitet werden kann, wie der der Erfüllung des Raums, unvermeidlich gehören, und dieſes ſind Zurückſtoſsungskräfte und die ihnen entgegenwirkenden Anziehungskräfte überhaupt. Von der Verknüpfung und den Folgen dieſer Grundkräfte können wir allenfalls noch wohl *a priori* urtheilen, und die Verhältniſſe denken, welche ſie untereinander haben, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen; aber man darf ſich darum doch nicht anmaaſsen, eins dieſer Verhältniſſe als wirklich anzunehmen, weil die Möglichkeit des Verhältniſſes ſolcher Grundkräfte nicht völlig gewiſs ſeyn kann. Die mathematiſch - mechaniſche Erklärungsart hat hierin über die metaphyſiſch dynamiſche einen Vortheil, der ihr nicht abgewonnen werden kann, nehmlich aus einem durchgehends gleichartigen Stoffe eine groſse ſpecifiſche Mannigfaltigkeit der Materien zu Stande zu bringen. Denn die Möglichkeit der Geſtalten ſowohl als der leeren Zwiſchenräume zwiſchen den Theilchen der Materie läſst ſich mit mathematiſcher Evidenz darthun; dagegen wenn der Stoff ſelbſt in Grundkräfte verwandelt wird (deren Geſetze *a priori* zu beſtimmen, noch weniger aber eine Mannigfaltigkeit derſelben, welche zur Erklärung der ſpecifiſchen Verſchiedenheit der Matrrie zureichte, zuverläſſig anzugeben, wir nicht im Stande ſind), uns alle Mittel abgehen, dieſen Begriff der Materie zu conſtruiren (in der Anſchauung als möglich darzuſtellen). Aber jenen Vortheil büſset dagegen eine bloſs mathematiſche Phyſik auf der andern Seite doppelt ein. Denn ſie legt erſtlich einen leeren Begriff (den der abſoluten Undurchdringlichkeit, von dem die Möglichkeit nicht nachgewieſen werden kann)

zum Grunde; zweitens muſs ſie alle der Materie eigene Kräfte aufgeben (N. 83. ff.).

B. n. Mechaniſche bewegende Kraft. Daſs die Materie noch auſser den bewegenden Kräften, die ihr weſentlich zukommen, auch als etwas Bewegliches bewegende Kraft habe, findet man im Art. Bewegung, VIII.

o. Die bewegende Kraft, welche wir die dynamiſche nennen, wirkt bloſs die Erfüllung eines gewiſſen Raums, und die Materie darf bei derſelben nicht ſelbſt als bewegt angeſehen werden (N. 106.). Die mechaniſche bewegende Kraft hingegen iſt die Kraft einer in Bewegung geſetzten Materie. Daſs aber dieſe mechaniſch bewegende Kraft die dynamiſch bewegenden Kräfte vorausſetze, findet man auch im Art. Bewegung, VIII.

p. Die Materie hat keinen Grad der bewegenden Kraft mit gegebener Geſchwindigkeit, der von der Menge der Materie als eines Beweglichen unabhängig wäre. Das heiſst, die Menge der Materie beſtimmt, bei gleicher Bewegung, allein den Unterſchied des Grades der bewegenden Kräfte (N. 112. f.).

q. Man kann daher die Menge der Materie als der Subſtanz im Beweglichen auch durch die bewegende Kraft beſtimmen, ſo daſs, wenn die Geſchwindigkeit bekannt iſt, dadurch auch die Menge der Subſtanz bekannt iſt. Dies beruht darauf, daſs der Begriff der Subſtanz der Begriff von dem letzten Subject (das weiter kein Prädicat von einem andern iſt) im Raume iſt, ſ. Subſtanz. In dieſer Qualität kann es nun keine Accidenzen haben, ſonſt wäre es nicht die Subſtanz, folglich kann es keine andere Gröſse haben, als die Menge des Gleichartigen auſserhalb einander.

Da nun die eigene Bewegung der Materie ein Prädicat ist, welches ihr Subject (das Bewegliche) bestimmt, und an einer Materie (als einer Menge des Beweglichen) die Vielheit der bewegten Subjecte (bei gleicher Geschwindigkeit auf gleiche Art) angiebt, so kann die Quantität der Substanz an einer Materie nur durch die Gröfse der eigenen Bewegung derselben geschätzt werden (N. 114. f.).

r. Die Mittheilung der Bewegung geschieht nun vermittelst solcher bewegenden Kräfte, die einer Materie auch in Ruhe beiwohnen (die dynamisch-bewegenden Kräfte, Undurchdringlichkeit und Anziehung). Die Geschwindigkeit, welche ein bewegter Cörper durch die Sollicitation oder das Bestreben sich zu bewegen in einem andern Cörper hervorbringt, sofern sie in gleichem Verhältniss mit der Zeit wachsen kann, heisst das Moment der Acceleration; Sollicitation ist nehmlich die Wirkung einer bewegenden Kraft in einem Augenblick, s. Beschleunigung. Die Sollicitation durch die Ausdehnungskraft (z. B. einer zusammengedrückten Luft, die ein Gewicht trägt) ist eine Flächenkraft (s. Flächenkraft), folglich die Bewegung eines unendlich kleinen Quantums von Materie, und geschieht daher jederzeit mit einer endlichen Geschwindigkeit, die Geschwindigkeit aber, die dadurch einem andern Cörper, d. i. einer endlichen Menge Materie eingedrückt (oder entzogen) wird, kann nur unendlich klein seyn (weil die Producte der Masse in die Geschwindigkeit einander gleich seyn müssen). Dagegen ist die Anziehung eine durchdringende Kraft, und als mit einer solchen übt eine endliche Menge Materie auf eine gleichfalls endliche Menge einer andern bewegende Kraft aus. Die Sollicitation durch eine solche Anziehungskraft (z. B. der Erde, die den Mond anzieht) geschieht daher jederzeit mit einer unendlich kleinen Geschwindigkeit; denn

ſie iſt der dem Cörper eingedrückten (oder entzogenen) Geſchwindigkeit (welche jederzeit unendlich klein ſeyn muſs, weil das Moment der Acceleration, das Product aus der Geſchwindigkeit in die Maſſe, unendlich klein ſeyn muſs) gleich (N. 134. f.).

10. Durchdringende Kraft, ſ. Durchdringende Kraft und Anziehungskraft, 10.

11. Expanſive Kraft, ſ. Elaſticität.

12. Federkraft, ſ. Elaſticität.

13. Flächenkraft. K. nennt ſo eine ſolche bewegende Kraft, durch welche Materien nur in der gemeinſchaftlichen Fläche der Berührung unmittelbar auf einander wirken können. Eine ſolche Kraft iſt z. B. die Zurückſtoſsungskraft, vermittelſt deren die Materien einen Raum erfüllen. Denn die Theile der Materie, die ſich einander berühren, begrenzen einer den Wirkungsraum der andern, und die Zurückſtoſsungskraft kann keinen entferntern Theil bewegen, ohne vermittelſt der dazwiſchen liegenden Theile. Eine quer durch alle Theile der Materie gehende unmittelbare Wirkung einer Materie auf die erſtere durch Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte iſt unmöglich (N. 67.), ſ. 9.

14. Lebendige Kraft, *vis viva*, *force vive*. Leibnitz hat die Kräfte zuerſt in todte und lebendige eingetheilt, um dadurch die Anwendung des von ihm gegebenen Maaſses der Kräfte *) genauer zu beſtimmen. Er nennt die

*) Leibnitz behauptete nehmlich, die Kräfte zweier Maſſen M und m, die mit den Geſchwindigkeiten C und c fortgingen, verhielten ſich wie $MC^2 : mc^2$, und das Maaſs der lebendigen Kräfte ſei alſo das Product der Maſſe in das Quadrat der Geſchwindigkeit.

lebendige Kraft, eine solche, die mit wirklicher Bewegung verbunden ist (*vim cum motu actuali conjunctam*), todte Kraft hingegen diejenige, welche nur strebe, Bewegung hervorzubringen, ob sie gleich in der That keine erzeuge (*sollicitatio ad motum*). Es ist hierbei noch die Frage, ob die Worte: mit wirklicher Bewegung verbunden seyn, heissen sollen, die Kraft sei nur dann lebendig, wenn sie wirklich Bewegung hervorbringe, oder selbst dann, wenn sie auch nicht wirke, sondern nur Bewegung hervorbringen könne, wie z. B. eine bewegte Kugel, welche auf ihrem Wege nichts antreffe, was sie in Bewegung setzen könne. Johann Bernoulli erklärte sich für das letztere. — K. verwirft den Unterschied zwischen lebendigen und todten Kräften gänzlich, wenn die bewegenden Kräfte mechanisch, d. i. solche sind, welche die Cörper dadurch haben, dass sie selbst von andern Cörpern in diese Bewegung gesetzt worden sind, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. h. sie wirklich in Bewegung seyn) oder unendlich klein seyn (d. h. blosse Bestrebung zur Bewegung, Sollicitation, und sie wirklich nicht in Bewegung seyn).

b. K. hat schon im Jahr 1746 das Leibnitzische Maass der Kräfte, als unstatthaft nach mathematischer Betrachtung, verworfen; allein er suchte damals, eine Schätzung der lebendigen Kräfte nach metaphysischer Betrachtung, als das wahre Kräftenmaass der Natur einzuführen. Seine Resultate, welche er in dieser sehr scharfsinnigen Untersuchung, die er in seinem zwanzigsten Jahre bekannt machte, herausbrachte, gründen sich aber zum Theil auf falsche Voraussetzungen, nehmlich auf die dogmatische Vorstellung, dass der Verstand uns die Gegenstände der Sinne

vorſtelle, wie ſie an ſich ſelbſt, unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen, beſchaffen ſind, die Sinne aber vermittelſt der ſinnlichen Vorſtellung des Raums (welcher nichts anders als das Coexiſtiren der Dinge ſei) Verwirrung in unſere Erkenntniſs bringen. Käſtner erwähnt (Höh. Mech. III. Abſchn. §. 203. S. 566. ff.) dieſe Schrift nicht, wahrſcheinlich, weil die Sache in derſelben aus metaphyſiſchen Gründen unterſucht worden iſt. Allein das zweite Hauptſtück derſelben bleibt immer noch wichtig, in welchem das Leibnitziſche Kräftenmaaſs aus ganz richtigen mathematiſchen Gründen verworfen wird. Gehler führt dieſe Kantiſche Schrift eben ſo wenig an (ſ. Wörterbuch, Art. Kraft, lebendige). Sie heiſst: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweiſe, deren ſich der Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieſer Streitſache bedienet haben, nebſt einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Cörper überhaupt betreffen, Königsberg. 240. S. 8. (S. I, 1. ff.).

c. In der Vorrede zeigt K. den damaligen Zuſtand der Streitſache von den lebendigen Kräften. Auf der Leibnitziſchen Seite ſtanden die groſsen Namen Daniel Bernoulli (*Examen principiorum Mechanicae in Comment. Petrop. T. I. p. 130. ſqq.*), Johann Bernoulli (*Diſcours ſur le mouvement, in Opp. T. III. num.* 135. ingl. *De vera notione virium vivarum in Act. Erud. Lipſ.* 1735. *Menſ. Maj. p.* 210. und *Opp. T. III. num.* 145), Leibnitz (*Brevis demonſtratio erroris memorabilis Carteſii et aliorum etc. in Act. Erud. Lipſ.* 1686. *Mens. Mart. p.* 161. *ſqq.* und *Specimen dynamicum pro admirandis Naturae legibus circa corporum vires etc. in Act. Erud. Lipſ.* 1695. *Mens. Apr. p.* 145. *ſq.*), und Herrmann (*Phoronomia,*

Amst. 1716. 4). Dagegen ist die Cartesianische *) Ausmessung, welche diejenige ist, die K. jetzt für die einzig richtige erklärt (obwohl er in dieser Schrift damals die Leibnitzische, von einer metaphysischen Seite betrachtet, unter gewissen Einschränkungen, auch für richtig erklärte) von Mairan (*Diss. sur l'estimation et la mésure des forces motrices des corps, Paris,* 1741), Jurin (*Principia dynamica, Philos. Transact. n.* 476. und 479.), Desaguliers (*Course of exp. phil. Lond.* 1745. 4. *Vol. I.*), Maclaurin (*Acc. of Sir Is. Newton's phil. Disc. B. II, Ch.* 2.), Heinsius (*Diss. de vir. motr. praes. Hausen Lips.* 1733. 4.) und andern vertheidigt worden. Die Leibnitzianer hatten aber den Anschein der Erfahrung auf ihrer Seite, und diesen Dienst hatten ihnen s'Gravesande (*Physices Elem. math. L. I. C.* 22. *S.* 460.) und Musschenbroek (*Introd. ad philos. natur. F. I.* §. 272. *sqq.*) geleistet (S. I, 14. ff.).

d. Im ersten Hauptstück handelt nun K. von der Kraft der Cörper überhaupt, und liefert in demselben die auf dem Titel angeführten metaphysischen Betrachtungen. Allein diese Betrachtungen sind für uns nicht mehr von Wichtigkeit, als nur in so fern man sich aus denselben überzeugen kann, dass K. ehemals so dogmatisch philosophirte, als irgend ein Philosoph, und dass er das Leibnitzische System sehr wohl durchdacht hatte. Jeder Cörper, sagt K. in diesem Hauptstück, hat eine wesentliche Kraft. Dies

*) Weil die Gröfse der Bewegung durch das Product der Masse M in die Geschwindigkeit C, oder durch MC (M multiplicirt mit C) ausgedrückt wird, und wir die Kräfte nicht anders als aus ihren Wirkungen kennen, so, sagt Descartes, verhalten sich die Kräfte zweier Massen M und m, die mit den Geschwindigkeiten C und c fortgehen, wie MC : mc, und das Maass aller mechanischen Kräfte sei also MC. Leibnitz sagt, dies sei nur das Maass der todten Kraft.

hat Leibnitz, dem die menschliche Vernunft so viel zu verdanken hat, zuerst gelehrt (*est aliquid praeter extensionem imo extensione prius*). Diese wesentliche Kraft soll dem Cörper noch vor der Ausdehnung beiwohnen (Leibnitz ahndete, wie man sieht, die dynamisch wirkende Kraft). Leibnitz nannte sie überhaupt die wirkende Kraft, und so sollte man billig das nennen, was man die bewegende Kraft nennt (K. stellte sich nehmlich damals vor, dass die Cörper nicht bloss träge wären, sondern in ihnen noch eine besondere, ihnen eigenthümliche Kraft lebendig werden könne, die ihnen nicht von aussen, durch Zug oder Stoss, mitgetheilt werde, sondern in der Natur der Cörper liege). Kant zeigt nun, wie die Bewegung aus dieser wirkenden Kraft erklärt werden könne, und was für Schwierigkeiten in der Lehre von der Wechselwirkung des Cörpers und der Seele auf einander entstehen, wenn man dem Cörper bloss mechanische bewegende Kraft beilege, und wie diese Schwierigkeiten durch die Benennung einer wirkenden Kraft könnten gehoben werden. Er sucht bei dieser Gelegenheit den Raum aus dem Begriff der Kraft abzuleiten, und widerlegt sehr scharfsinnig eine Behauptung Hambergers, dass die substantielle Kraft der Monaden sich nach allen Gegenden zu zur Bewegung gleich bestrebe, und sich daher, so wie eine Wage, durch die Gleichheit der Gegendrucke in Ruhe halte (S. I, 18. ff.).

e. Der Grad der Intensität nehmlich, den die Tendenzen der Monaden haben, kann nicht unendlich seyn, sonst würde er niemals aufgehoben werden, und es wäre gar keine Bewegung möglich. Allein eine endliche Bemühung zum Wirken, ohne eine bestimmte Grösse der Anstrengung ist unmöglich. Da also der Grad der Intensität wirklich und bestimmt ist, so setze man: dass ein Cörper A gegen einen andern B

von gleich groſser Maſſe mit einer Gewalt anlaufe, die dreimal ſtärker iſt, als alle die Bemühung zur Bewegung, die B in der weſentlichen Kraft ſeiner Subſtanz hat, ſo wird B durch ſeine dem A entgegenwirkenden Tendenzen demſelben nur den dritten Theil ſeiner Geſchwindigkeit benehmen können. Er wird aber ſelber keine gröſsere Geſchwindigkeit erlangen können, als eine ſolche, die dem dritten Theil der Geſchwindigkeit des A gleich iſt. Nach dem Stoſse würde alſo A mit $\frac{2}{3}$ Geſchwindigkeit, B aber nur mit der Kraft ſeiner Tendenzen, denen der Gegendruck bloſs genommen iſt, alſo mit $\frac{1}{3}$ Geſchwindigkeit ſich bewegen. Da nun B dem A im Wege iſt, ſo müſste A den Cörper B durchdringen, weil er zweimal ſo geſchwind ſich fortbewegt als B, welches ungereimt iſt. — Kant theilt hierauf die Bewegung ein in ſolche, die immer fortdauert, wenn kein Hinderniſs ſich entgegenſetzt, und ſolche, welche eine immerwährende Wirkung einer ſtets antreibenden Kraft iſt; allein dieſe Eintheilung iſt unſtatthaft, weil bei der letzten ebenfalls ein Hinderniſs wirkt, welches macht, daſs die Wirkung der antreibenden Kraft jeden Augenblick vernichtet wird (S. I, 33. ff.).

f. Im zweiten Hauptſtück unterſucht K. die Lehrſätze der Leibnitziſchen Partei von den lebendigen Kräften. Niemals, ſagt er, hat ſich die Welt in gewiſſe Meinungen gleicher getheilt, als in die, die das Kräftenmaaſs der Cörper betreffen. Die Welt hatte vor Leibnitz dem einzigen Satze des Descartes gehuldigt, der überhaupt den Cörpern, auch denen, die ſich in wirklicher Bewegung befinden, zum Maaſse ihrer Kraft nur die bloſse Geſchwindigkeit ertheilte. Descartes hatte die Kräfte der bewegten Cörper nach den Geſchwindigkeiten ſchlechthin geſchätzt, allein Leibnitz ſetzte zu ihrem Maaſse das Quadrat der Geſchwindigkeit. Der erſte

Fehler des **Leibnitzischen** Kräftenmaasses, der hier angegeben werden soll, ziehet in der Sache der lebendigen Kräfte keine Folgen von Wichtigkeit nach sich; *man kann es aber doch nicht unterlassen ihn anzumerken, damit bei einem so grossen Satze nichts versäumt werde, was ihn von allen kleinen Vorwürfen, die man ihm etwa machen möchte, befreien kann.* Das **Leibnitzische** Kräftenmaass ist jederzeit in dieser Formel vorgetragen worden: **Wenn ein Cörper in wirklicher Bewegung begriffen ist, so ist seine Kraft, wie das Quadrat seiner Geschwindigkeit.** Es muss aber heissen **in wirklicher und freier Bewegung**; denn eine Bewegung, die nicht frei ist, z. B. die einer Kugel, welche sachte mit der Hand fortgeschoben wird, hört immer in dem Augenblick auf, in dem sie entsteht, und wird durch den Druck jeden Augenblick wieder hergestellt; sie ist also in ihrer Wirkung dem **todten Druck** gleich. Der zweite und wichtigste Fehler des **Leibnitzischen** Kräftenmaasses ist, **dass es sich nicht mit dem Gesetze der Continuität verträgt.** Die Vertheidiger der Leibnitzischen Schätzung der lebendigen Kräfte sind darin noch mit den Cartesianern einig, dass die Cörper, wenn ihre Bewegung nur im **Anfange** ist, eine Kraft besitzen, die sich wie ihre **blosse** Geschwindigkeit verhalte. Allein so bald man die Bewegung **wirklich** nennen kann, so hat der Cörper, nach den Leibnitzianern, das **Quadrat** der Geschwindigkeit zum Maasse. Der Cörper habe nun (*Fig.* 19.) in A. eine lebendige Kraft, aber im Anfangspuncte D habe er sie nicht; denn daselbst würde er einen Widerstand, der ihm entgegenstände, bloss mit einer Bemühung zur Bewegung drücken. Hieraus folgt nun:

1. ist die Zeit DA eine solche Bestimmung des Cörpers, der sich in A befindet, wodurch in ihn

eine lebendige Kraft gesetzt wird; und der Anfangspunct D (wenn ich nehmlich den Cörper in denselben setze) ist eine Bestimmung, die ein Grund der todten Kraft ist.

2. Wenn der Cörper in B ist, so ist er den Bedingungen der todten Kraft näher, als in A; in C noch näher, als in B. u. s. f. bis er in D selbst alle Bedingungen der todten Kraft hat, und die Bedingungen zur lebendigen Kraft gänzlich verschwunden sind.

3. Wenn man die Zeit DA (die eine Bedingung der lebendigen Kraft in A ist) in Gedanken abkürzt, so wird diese Bedingung der lebendigen Kraft der Bedingung der todten Kraft nothwendig näher gesetzt, als sie in A war; und so muss auch der Cörper in B wirklich eine Kraft haben, die der todten näher kommt, als die in A, und noch näher, wenn man ihn in C setzte. Es ist aber unmöglich, sich zu überreden, dass ein Cörper, der im Puncte A eine todte Kraft hat, eine lebendige, die unendlichemal grösser ist, als die todte, haben sollte, wenn er sich nur um eine unendlich kleine Linie von diesem Puncte entfernt hat. Aber auch eine bestimmte verflossene Zeit kann nicht die Bedingung der lebendigen Kraft seyn; denn wenn der Cörper, z. B. nach einer Minute, eine lebendige Kraft bekäme, deren Maass das Quadrat der Geschwindigkeit wäre, so müsste er nach zwei Minuten den Cubus, nach drei Minuten das Biquadrat u. s. f. der Geschwindigkeit zum Maass haben. Die Mathematik kann also die lebendigen Kräfte nicht beweisen, sondern bestätigt schon ihrer Natur nach das Gesetz des Descartes (S. I, 41. ff.).

g. Leibnitz setzte folgenden Satz fest: Es ist einerlei Kraft nöthig, einen 4 Pfund schweren Cörper einen Schuh hoch zu heben, als einen einpfündigen 4 Schuh hoch. Zwei Cörper sind nehm-

ſich alsdann im Gleichgewicht, wenn die unendlich kleinen Räume, welche dieſe Cörper an den Enden der beiden Aerme des Hebels durchlaufen müſsten, wenn ſie ſich bewegen ſollten, ſich umgekehrt wie die Gewichte dieſer Cörper verhalten; und alſo ſchloſs Leibnitz, iſt nicht mehr Kraft nöthig, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen andern von 4 Pfunden zur Höhe 1. Die Vertheidiger dieſes Mannes ſcheinen gemerkt zu haben, daſs man ihnen dies bloſs zugeſtehen werde, wenn die Zeiten der Bewegung gleich ſind, und haben daher ihre Beweiſe ſo einzurichten geſucht, als wenn der Unterſchied der Zeit bei der Kraft, welche die Cörper durch den Fall erlangen, durchaus für nichts anzuſehen ſei. Herrmann beweiſet Leibnitzens Satz z. B. ſo: die Feder (*Fig.* 45.) AB drücke einen Cörper von A nach B hinab, und gebe ihm in jedem Punct des Raums einen neuen Druck (wie es bei der Schwere iſt), die Linien AC, DE, FB u. ſ. w. ſollen dieſe Drucke abbilden, ſo hat (nach ſeiner Meinung) der Cörper, wenn er den Punct B erreicht hat, eine Kraft, die der Summe aller dieſer Drucke, d. i. dem Rectangel AF gleich iſt. Es verhält ſich alſo die Kraft in D zur Kraft in B, wie das Rectangel AE zum Rectangel AF, d. i. wie der durchgelaufene Raum AD zum Raume AB, mithin wie die Quadrate der Geſchwindigkeiten in D und B. Der Fehler in dieſem Beweiſe läſst ſich ſo zeigen. Es iſt gleichviel Kraft nöthig, eine einzige von den 5 gleichgeſpannten Federn (*Fig.* 46.) A, B, C, D, E, eine Secunde lang zuſammenzudrücken, als alle 5 nach einander binnen eben dieſer Zeit. Denn man theile die Secunde, als die Zeit, wie lange der Cörper M die Feder A zuſammengedrückt hält, in 5 gleiche Theile, anſtatt daſs nun M alle dieſe 5 Theile der Secunde hindurch auf die Feder A losdrückt, nehme man an, daſs er die Feder A nur in dem erſten Theil der Secunde drücke, und daſs in dem zweiten Theil der Secunde anſtatt der

Feder A, die andere B, die gleichen Grad der Spannung hat, untergeschoben werde: so wird in der Kraft, die M zu drücken braucht, bei dieser Verwechselung kein Unterschied anzutreffen seyn. Es wendet also der Cörper M so viel Kraft an, die einzige Feder A eine ganze Secunde lang zusammengedrückt zu halten, als nöthig ist, 5 solcher Federn, binnen eben der Zeit, nach einander zu spannen. Es ist also nicht die Menge der zusammengedrückten Federn, wonach die Kraft des Cörpers, der sie alle spannt, abgemessen wird, sondern die Zeit der Drückung ist das rechte Maass (S. I, 57. ff.).

h. In dem Streit der Cartesianer wider die Vertheidiger der lebendigen Kräfte, den die Marquise von Chatelet mit vieler Beredsamkeit ausgeführt hat, findet man, dass jene sich auch des Unterschiedes der Zeit bedient haben, um die Schlüsse der Leibnitzianer von dem Fall der Cörper unkräftig zu machen. Allein statt dass sie den Leibnitzianern gar nicht hätten zugeben sollen, ein Cörper könne mit doppelter Geschwindigkeit vierfache Wirkung thun, suchen sie sich mit der ziemlich schlechten Ausflucht zu retten, dass der Cörper diese Wirkung nur in doppelter Zeit thun könne. — Folgender Fall thut ebenfalls dar, dass in der Schätzung der Kraft, die durch die Schwere entsteht, die Zeit nothwendig müsse in Erwägung gezogen werden. Man stelle sich auf die den Cartesianern und Leibnitzianern gewöhnliche Art die Drucke der Schwere, die einem Cörper von der Höhe (*Fig.* 47) ab bis zur Horizontallinie bc mitgetheilt werden, durch die unendliche Anzahl Blechfedern AB, CD, EF, GH, vor. Ferner setze man einen Cörper m auf die schiefe Fläche ac, und einen andern l lasse man von a in b frei herunterfallen. Wie werden nun die Leibnitzi-

aner die Kraft des Cörpers m, der durch den Druck der Federn die schiefe Fläche ac herunter getrieben wird, am Ende dieses schrägen Falles in c schätzen? Sie können nicht anders, als das Product aus der Menge Federn, die den Cörper aus a bis in c antreiben, in die Kraft, die jede Feder demselben nach der Richtung ac eindrückt, zum Maasse angeben, denn dieses erfordert ihr System, wie wir aus Herrmanns Fall (in g.) gesehen haben. Und eben so werden sie auch die Kraft, die sich in dem andern Cörper l findet, der von a bis in b frei fällt, durch das Product, aus der Menge der Federn, von denen er fortgetrieben worden, in die Intensität, womit jede ihn fortgestossen hat, zu schätzen genöthigt. Es ist aber die Anzahl der Federn von beiden Seiten, sowohl die schiefe Fläche ac, als die Höhe ab, hindurch, gleich; also bleibt nur die Stärke der Kraft, die jede Feder in beiden Fällen in ihren Cörper hinein bringt, zum wahren Maasse der in b und c erlangten Kräfte der Cörper l und m übrig. Diese Stärke wird sich also verhalten wie ab zu ac. Es wird folglich die Kraft, die der Cörper l am Ende des Perpendicularfalles in b hat, zu der Kraft, die m am Ende des schiefen Falles in c hat, sich gleichfalls wie ab zu ac verhalten, welches ungereimt ist, denn beide Cörper haben in b und c gleiche Geschwindigkeiten, und also auch gleiche Kräfte. Die Cartesianer erklären dieses durch die Zeit; denn obgleich jede Feder in den Cörper m auf der schiefen Fläche ac weniger Kraft hineinbringt (weil ein Theil durch den Widerstand auf der schiefen Fläche verzehrt wird), so wirken doch dafür diese Federn in den Cörper m viel länger als in den Cörper l, der ihrem Drucke eine viel kürzere Zeit ausgesetzt ist (S. I, 62. ff.).

i. Die Vertheidiger der lebendigen Kräfte haben ferner eine andere Gattung von Beweisen, die ihnen die Bewegung elastischer Cörper

durch den Stofs darzubieten scheint. Die Kraft nach verübtem Stofse ist der Kraft vor dem Stofse nur dann gleich, wenn man statt der Geschwindigkeit schlechthin das Quadrat derselben setzt. Allein in Wolfs Mechanik wird man Beweise finden, dafs die elastischen Cörper, dem Gesetze von der Gleichheit der Wirkungen und der Ursache ganz gemäfs, andern Cörpern alle Bewegungen ertheilen, ohne dafs man nöthig habe, in ihnen eine andere Kraft, als die blofse Geschwindigkeit zu setzen. Herrmann hat einen Beweis für die lebendigen Kräfte aus dem Stofse dreier elastischen Cörper geführt, allein in seinem Schlusse, wie in den Schlüssen aller derer, die die elastischen Cörper zur Vertheidigung der lebendigen Kräfte gebraucht haben, ist der Irrthum, dafs sie die Kraft des Cörpers übersehen haben, der gestofsen wird, und dafs daher der anlaufende Cörper mehr Kraft nach dem Stofse als vor demselben haben mufs. Bernoulli hat zwar einen Einwurf des Jurin von dem wechselseitigen Stofse unelastischer und ungleicher Cörper durch Vergleichung mit der Zudrückung der Federn zu widerlegen gesucht, allein mit wenigem Glück (S. I, 68. ff.).

k. Leibnitzens Anhänger haben aber auch die lebendigen Kräfte durch die beständige Erhaltung einerlei Gröfse der Kraft in der Welt *) vertheidigt. Leibnitz ist selbst der Urheber dieses metaphysischen Grundes **). Er nahm den Grundsatz des Descartes willig an, dafs sich in der Welt

---

*) Man nennt diesen Satz den Grundsatz der Erhaltung lebendiger Kräfte (*principium conservationis virium vivarum*).

**) Johann Bernoulli hielt ihn für so einleuchtend, dafs er sagt, wer ihn beweisen wollte, würde ihn nur verdunkeln.

immer einerlei Gröſse der Kraft erhält, allein nur einer ſolchen Kraft, deren Quantität nach dem Quadrat der Geſchwindigkeit geſchätzt werden müſſe; ſonſt vermindere oder vermehre ſich die Kraft in der Natur unaufhörlich. Es ſei aber der Macht und Weisheit Gottes nicht anſtändig, daſs er genöthigt ſeyn ſollte, wie ſich Newton einbildete, die Bewegung, die er ſeinen Werken mittheilte, ohne Unterlaſs wieder zu erneuern. Allein es kann der Macht und Weisheit Gottes nicht unanſtändig ſeyn, daſs ſie nicht ein Geſetz in die Welt gebracht hat, welches, wie aus mathematiſchen Gründen gezeigt worden, abſolut unmöglich iſt. Nach Leibnitzens Geſetze iſt die Kraft in dem Anſtoſse eines kleinen elaſtiſchen Cörpers gegen einen gröſsern vor und nach dem Stoſse gleich. Das iſt aber falſch, alſo auch das Geſetz (S. I, 83. ff.).

1. Ein einziger Fall, da ein gröſserer elaſtiſcher Cörper einen kleinern anſtöſst, und der der Schätzung des Carteſius widerſtritte, würde entſcheidend und ohne Ausnahme ſeyn; weil man in demſelben nach dem Stoſse gewiſs immer die ganze Gröſse der Kraft vor demſelben antrifft. Allein niemals hat ſich irgend ein Vertheidiger der lebendigen Kräfte gewagt, in dieſer Art des Stoſses das Carteſianiſche Geſetz anzugreifen. Denn er würde nothwendig ohne Mühe wahrgenommen haben, daſs die mechaniſchen Regeln mit der Carteſianiſchen Schätzung hier ganz wohl übereinſtimmen. — Die Leibnitzianer fliehen die Unterſuchung der lebendigen Kräfte durch den Stoſs unelaſtiſcher Cörper. Der Stoſs unelaſtiſcher Cörper iſt nehmlich in Abſicht auf die lebendigen Kräfte entſcheidender, als der Stoſs der elaſtiſchen; denn in dieſen miſcht ſich die Federkraft immer mit ein. Es iſt kein Zweifel, daſs ſich die Leibnitzianer durch die Deutlichkeit in der Vorſtellung von dem Stoſs unelaſtiſcher Cörper würden überzeugen

laſſen, wenn es nur nicht das ganze Gebäude der lebendigen Kräfte umkehrte. Sie behaupten dagegen, daſs ſich ſtets in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft verliere, indem derſelbe angewandt wird, die Theile des Cörpers einzudrücken. Daher gehe die Hälfte der Kraft, die ein unelaſtiſcher Cörper hat, verloren, wenn er an einen andern von gleicher Maſſe, der in Ruhe iſt, anſtöſst, und verzehre ſich bei dem Eindrücken der Theile deſſelben. Der Urſprung dieſes irrigen Gedankens iſt, daſs in der Erfahrung die Theile unelaſtiſcher Cörper durch den Stoſs eingedrückt werden, allein in einer mathematiſchen Betrachtung ſind wir nicht genöthigt, auf dieſe Erfahrung Rückſicht zu nehmen. In der Mathematik verſtehet man unter der Federkraft eines Cörpers nichts anders, als diejenige Eigenſchaft, durch die er einen andern Cörper, der an ihn anläuft, mit eben demſelben Grade Kraft wieder zurückſtöſst, mit welchem dieſer an ihn angelaufen war. Die Betrachtung eines unelaſtiſchen Cörpers in der Mathematik ſetzt alſo nichts weiter voraus, als nur daſs er in ſich keine Kraft habe, einen Cörper, der ihn ſtöſst, wieder zurück zu prellen; und wenn dieſe einzige Beſtimmung dasjenige iſt, worauf das ganze Hauptſtück der Bewegung unelaſtiſcher Cörper gebauet iſt: ſo iſt es ungereimt, zu behaupten: daſs die Regeln dieſer Bewegung deswegen ſo beſchaffen ſind, weil die Eindrückung der Theile derer ſich ſtoſsenden Cörper ſolche und keine andern Geſetze zulaſſe. Sogar in der Natur iſt ein Cörper deswegen nicht unelaſtiſch, weil ſeine Theile eingedrückt werden, ſondern nur deswegen, weil ſie ſich nicht mit eben dem Grade Kraft wieder herſtellen, mit welchem ſie eingedruckt werden. Man kann alſo einen Cörper unelaſtiſch nennen, wenn er gleich vollkommen hart iſt. Das Eindrücken der Theile iſt auch kein Grund, weswegen in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper ein Theil der Kraft ſollte verloren gehen. Wenn eine Ku-

gel A (*Fig.* 48.) gegen eine andere B bewegt wird, und die Feder R im Anlauf zuſammendrückt: ſo treten alle die kleinen Grade der Kraft, welche angewandt werden, die Feder zuſammen zu drücken, in die Maſſe des Cörpers B über, und häufen ſich ſo lange, bis ſie in den Cörper B die ganze Kraft hinein gebracht haben, womit die Feder iſt zuſammen gedrückt worden. Denn der Cörper A verliert keinen einzigen Theil der Kraft, und die Feder wird auch nicht um den geringſten Theil zuſammengedrückt, als nur in ſo fern ſie ſich an den Cörper B ſteift. Sie ſteifet ſich aber mit der Kraft, womit A ſie von der andern Seite zuſammendrückt, und welche dieſer Cörper in ihrer Zuſammendrückung aufwendet und verzehrt. Nun iſt es augenſcheinlich, daſs eben derſelbe Grad Kraft, mit der ſich die Feder gegen B auszudehnen bemühet iſt, und dem die Trägheitskraft der Kugel B widerſtehet, in dieſelbe Kugel hinein kommen müſſe. Alſo empfängt B die ganze Kraft, ſich nach der Richtung BE zu bewegen, welche in A verzehrt iſt, indem er die Feder R zuſammendrückt. Es verzehrt alſo der Cörper A, indem er in ſeinem Stoſse gegen B von beiden Seiten die Theile eindrückt, nichts von ſeiner Kraft bei dieſem Eindrucke, was nicht der Cörper B überkommt, und womit er ſich nach dem Stoſse bewegt. Wenn man gleich den Gegnern der Carteſianer alles übrige verſtattete, ſo kann man ihnen doch die Kühnheit nicht verzeihen, die in der Forderung ſteckt, daſs ſich in dem Stoſse unelaſtiſcher Cörper nicht mehr und nicht weniger, ſondern nur gerade ſo viel, von der Kraft durch das Eindrücken der Theile verzehren ſolle, als ſie es ſelbſt in jedem Falle nach ihrer Schätzung nöthig finden. Es iſt eine Verwegenheit, die unmöglich zu verdauen iſt, daſs man uns, ohne allen Beweis, zu glauben aufdringen will: ein Cörper müſſe in einem Stoſse gegen einen gleichen gerade die Hälfte, in einem Stoſse gegen einen dreifachen gerade $\frac{3}{4}$ der

Kraft u. f. w. durch den Eindruck der Theile verlieren. Die Leibnitzianer können doch nicht leugnen, daſs, je geringer die Festigkeit der Masse der unelastischen Cörper in Vergleichung mit der Kraft des Anlaufens ist, desto stärker werde sich die Kraft beim Eindrücken der Theile verzehren; je härter aber beide Cörper sind, um desto weniger müsse sich von derselben verlieren, denn wenn sie vollkommen hart wären, so würde kein Verlust der Kraft statt finden (S. I, 94. ff.).

m. Der Stoſs unelastischer Cörper hebet die lebendigen Kräfte gänzlich auf. Es ist überhaupt unmöglich, die Schätzung der Kräfte nach dem Quadrat der Geschwindigkeit aus dem Zusammenstoſsen der Cörper zu erkennen. Man ist nehmlich darin eins, daſs man sich der Bewegung der Cörper durch den Stoſs auf keine andere Art zu dem Endzweck, davon wir reden, bedienen könne, als daſs man die Kraft, welche ein bewegter Cörper durch den Stoſs in andere hinein bringt, wie die Wirkung ansieht, mit der man die Quantität der Ursache abmessen muſs, die sich erschöpft hat, sie hervorzubringen. Wenn aber ein bewegter Cörper den andern anstöſst, so bekommt der angestoſsene Cörper in dem Augenblick zwar die ganze Wirkung, aber noch keine wirkliche Bewegung, sondern eine bloſse Bemühung zu derselben, mithin die todte Kraft, die nach der Geschwindigkeit schlechthin geschätzt wird. Mithin wäre die todte Kraft die Wirkung der lebendigen, welche nach dem Quadrat der Geschwindigkeit geschätzt wird, also die Wirkung der Ursache ungleich und unendlichemal kleiner als die Ursache, welches ungereimt ist. Entweder ist die Kraft, die der gestoſsene Cörper hat, den Augenblick zuvor, ehe er sich von dem Stoſsenden entfernt, derjenigen Kraft gleich, die er hat, nachdem er sich schon wirklich bewegt, und von demselben entwichen ist, oder sie ist ihr nicht gleich. Ist das erste, so

kann man die Kraft des gestoſsenen Cörpers nehmen in welchem Augenblick der Bewegung man will, sie muſs dann allenthalben der Geschwindigkeit schlechthin gleich seyn, weil sie derjenigen gleich ist, die der Cörper hatte, ehe seine Bewegung wirklich war. Ist das zweite, so ist die gröſsere Kraft des Cörpers in der Bewegung keine Wirkung des stoſsenden Cörpers, denn die ganze Wirkung desselben bekam er schon im Augenblick des Stoſses, beim Anfang der Bewegung oder ehe die Bewegung wirklich war (S. I, 109. ff.).

n. Kant ziehet nun diejenigen Fälle in Erwägung, welche die Vertheidiger der lebendigen Kräfte von den zusammengesetzten Bewegungen der Cörper zur Befestigung ihrer Sätze entlehnt haben. Bilfinger (*De viribus corpori moto insitis, earumque mensura in Comm. Petrop. To. I. p. 43. sqq.*) hat sich um diese Art der Beweise am meisten verdient gemacht. Er sagt: (*Fig.* 18.) ein Cörper A, der zu gleicher Zeit eine Bewegung nach der Richtung AB mit der Geschwindigkeit AB, und eine andere nach der Richtung AC mit der Geschwindigkeit AC hat, bewegt sich in derselben Zeit durch die Diagonale AD. Diese Diagonale ist aber immer kleiner als AB und AC zusammengenommen; hingegen ist nach dem Pythagorischen Lehrsatz das Quadrat von AD so groſs als die Summe der Quadrate von AB und AC. Hieraus folge, die Kraft eines Cörpers, der in wirklicher Bewegung ist, könne bloſs mit dem Quadrat seiner Geschwindigkeit gemessen werden. Allein die Geschwindigkeit AD ist wirklich die Summe der Geschwindigkeiten des Cörpers in AB und AC, nur sind diese Geschwindigkeiten nicht so groſs als AB und AC. Denn nach der mechanischen Lehre von der Zerlegung der Geschwindigkeiten ist die Geschwindigkeit durch AB zu betrachten, als sei sie aus den beiden AF und AH, die Geschwindigkeit

durch AC aber aus den beiden AE und AG zusammengesetzt. Nun heben sich aber die beiden Geschwindigkeiten AF und AE, als einander entgegengesetzt und gleich, einander auf. Folglich ist die Geschwindigkeit durch AD wirklich die Summe der wirklichen Geschwindigkeit durch AB, welche AH ist, und der wirklichen Geschwindigkeit durch AC, welche AG ist (weil nehmlich AG = HD ist, so ist AH + AG = AH + HD = $\sqrt{(AB^2 + AC^2)}$). (S. I, 114. ff.).

o. Aus diesem Falle werden die lebendigen Kräfte selbst widerlegt. Denn aus den Kräften, welche die beiden Bewegungen AH und AG mit sich führen, ist die ganze Kraft der Bewegung in der Diagonallinie AD zusammengesetzt, und was also in jenen beiden nicht ist, das ist auch nicht in dieser. Es läfst sich die Bilfingersche Behauptung aber auch auf folgende Art widerlegen. Wir nehmen mit Bilfinger an, dafs die Seitenkräfte AB und AC dem Cörper a, durch den Stofs zweier gleichen Kugeln, mit den Geschwindigkeiten bA = AB und cA = AC mitgetheilt werden, wodurch eine Bewegung und Kraft durch die Diagonallinie bewirkt wird. Gesetzt aber, die Kugel sei in D und die stofsenden Kugeln seien in B und C, welches keinen Unterschied in der Geschwindigkeit macht, so wird die Kugel offenbar mit der Summe der Geschwindigkeiten BE und CF perpendicular gegen EF getrieben, und Ch und Bg heben sich einander auf. Die gerade Kraft in der Diagonale ist also nicht der Summe der Kräfte nach den Seiten gleich.

p. In der Leibnitzischen Kräftenschätzung ist die Summe der in schräger Richtung ausgeübten Kräfte der Diagonalkraft gleich, allein bei der Cartesianischen ist jene oftmals unendlichemal grösser als diese. Dieses verdient noch eine Untersu-

chung, weil sich daraus ergeben muss, welche Schätzung die richtige sei (S. I, 120. ff.).

Gesetzt, ein Cörper laufe, vermittelst eines Centrifugalschwunges, in einer Cirkellinie um die Erde; seine Geschwindigkeit sei endlich, unveränderlich und immer in derselben Linie. Die Schwere bringe aber in einen solchen sich freibewegenden Cörper in einer endlichen Zeit eine endliche Kraft, oder verzehre in demselben eine solche Kraft, wenn nehmlich die beiden Kräfte, die, welche dem Cörper beiwohnt und die Schwere, einander entgegen wirken. So muss der Cörper nach dem Leibnitzischen Kräftenmaass seine Bewegung gänzlich verlieren, und es ist gar keine solche Cirkelbewegung möglich; weil, wie alle Mechaniker einig sind, aus der Zertheilung der Bewegung klar ist, dass wenn ein Cörper nach einander gegen viele Flächen in schräger Richtung anläuft, wie hier der Fall ist, er seine Bewegung alsdann gänzlich verliert, wenn die Summe der Quadrate aller Sinusse der Einfallswinkel dem Quadrat des Sinus totus, der die erste Geschwindigkeit seiner Bewegung anzeigt, gleich ist. Wenn nun die Schätzung nach dem Quadrat statt findet, so hat der Cörper alle seine Bewegung verloren, wenn die in schräger Richtung ausgeübten Kräfte alle zusammen der Kraft, die ihm in gerader Bewegung beiwohnt, gleich sind. Demnach bestehet die in zertheilter Bewegung ausgeübte Kraft, wenn sie dem Quadrate der Seiten des rechtwinklichten Parallelogramms proportional geschätzt wird, sogar nicht mit den allerbekanntesten Gesetzen der Kreisbewegung der Cörper, und mit den Centralkräften, die sie ausüben. Es sind also die Seitenkräfte in jeder zusammengesetzten Bewegung nicht, so wie es die Leibnitzische Schätzung erfordert, in der Proportion der Quadrate der Geschwindigkeiten. Die Cartesianische Kräftenschätzung hilft dieser Schwierigkeit, unter der die Leibnitzische

erliegt, ganz vortrefflich ab; denn nach derselben verliert der Cörper, der um einen Mittelpunct, gegen welchen er durch seine Schwere gezogen wird, in einem Cirkel läuft, durch die Hindernisse der Schwere in jeder endlichen Zeit unendlich wenig, nach der Leibnitzischen Schätzung aber in jeder endlichen Zeit etwas endliches. Zugleich zeigt sich hier der Widerspruch, dass die Geschwindigkeit nach den Quadraten geschätzt weniger ausrichtet, als die Geschwindigkeit schlechthin, ein Widerspruch, der nicht grösser kann gedacht werden (S. I, 127. ff.).

q. Die Zerstörung des allgemeinen Grundsatzes, von der in zusammengesetzter Bewegung befindlichen gleichen Grösse der Kraft mit der in der einfachen, wirft zugleich viele Fälle mehr über den Haufen, die die Verfechter der lebendigen Kräfte auf eben diesem Grunde erbaut haben. Bernoulli nimmt z. B. 4 Federn an, die alle gleiche Kraft nöthig haben, gespannt zu werden. Wenn nun ein Cörper mit 2 Grad Geschwindigkeit, unter einem Winkel von 30 Grad, gegen 3 dieser Federn anläuft, und gegen die vierte perpendicular, so spannt er alle 4 Federn, er übt also mit 2 Grad Geschwindigkeit 4 Grad Kraft aus. Allein diese Kraft kann der Cörper nur im schiefen Anlaufe haben. Jedermann schätzet aber die Kraft eines Cörpers nach der Gewalt, die im senkrechten Stosse in ihm anzutreffen ist. — Der wichtigste Fall ist aber folgender. Ein Cörper A, der 1 zur Masse und 2 zur Geschwindigkeit hat, stosse zwei Cörper auf einmal, unter einem Winkel von 60 Grad, die jeder zur Masse 2 haben, so bleibt A nach dem Stosse in Ruhe, und die gestossenen Cörper bewegen sich jeder mit 1. Grade Geschwindigkeit, folglich beide zusammen mit 4 Graden Kraft. Mairan hat aber hierauf schon ganz richtig geantwortet: dass ein besonderer und nur auf gewisse Umstände eingeschränkter Fall keine neue Kräftenschätzung beweisen könne. Bei der

Widerlegung der Schlüsse, die zum Vortheil der lebendigen Kräfte aus der Zusammensetzung der Bewegungen entlehnt werden, so wie überhaupt Irrthümer in Behauptungen aufzudecken, ist die Methode sehr nützlich, dass man untersucht, ob auch die Vordersätze alles das enthalten, was man im Schlusssatz daraus abgeleitet hat. Im dem Parallelogramm (*Fig.* 18.) ist freilich das Quadrat der Diagonale der Summe der Quadrate der Seiten gleich, aber daraus folgt doch nicht, dass sich die zusammengesetzten Kräfte zu einer von den einfachen, wie das Quadrat der Linien der Anfangsgeschwindigkeiten verhalten werden, sondern alle Welt ist darüber einig, dass in diesem Fall die Kräfte sich nur wie die bloſsen Geschwindigkeiten verhalten. Da nun das Verhältniss offenbar ganz dasselbe bleibt, wenn die Bewegung wirklich erfolgt, als wenn die Kräfte bloss noch drücken, so kann natürlich aus denselben Vordersätzen nicht wieder eine andere Kraft folgen; denn dass die Bewegung wirklich erfolgt, kann doch in der Proportion der Linien zu einander nichts ändern, und diese ist doch unendlich nahe an dem Punct A, d. i. ehe noch die Bewegung erfolgt dieselbe, als in jeder Entfernung von diesem Punct. Bilfinger bemerkt zwar, die Wirkung der todten Kraft müsse durch das Product der Intensität in den Weg, den sie nimmt, geschätzt werden, dieses werde aber durch das Quadrat dieser Linie ausgedrückt, also könne man den Cartesianern zwar zugestehen: dass die Wirkungen in der Zusammensetzung todter Drucke gleich seyn; allein hieraus folge noch nicht, dass die Kräfte deswegen auch gleich seyn müssten. Allein diese metaphysische Behauptung fällt dadurch weg, dass gleiche Vordersätze nicht verschiedene einander aufhebende Schlusssätze geben können (S. I, 134. ff.).

r. Der Hauptfall für die lebendigen Kräfte ist nun der, welchen Leibnitz (*Act. Erud.* 1690)

selbst anführt, und auf den er sich immer berufen hat. Eine Kugel A (*Fig.* 51), von vierfacher Masse, falle auf der schiefen und gebogenen Fläche, deren Höhe 1AE wie 1 ist, aus 1A in 2A, und setze auf der Horizontalfläche EC ihre Bewegung, mit dem Grade, den sie durch den Fall erlangt hat, und der wie 1 ist, fort. Man setze ferner, dass sie alle Kraft, welche sie hat, in eine Kugel B von einfacher Masse übertrage, und nach diesem selbst im Puncte 3A ruhe. Was wird nun die Kugel B, die 1 zur Masse hat, von der Kugel A, die 4mal mehr Masse und einen einfachen Grad der Geschwindigkeit hat, für eine Geschwindigkeit erhalten sollen, wenn ihre Kraft hierdurch der Kraft, die die Kugel A hatte, gleich werden soll? Die Cartesianer sagen, ihre Geschwindigkeit werde vierfach seyn müssen. Es laufe also die Kugel B mit 4 Grad Geschwindigkeit aus 1B bis 2B und die gebogene Fläche hinauf bis 3B, dessen Perpendicularhöhe 3BC wie 16 ist. Dort falle die Kugel auf die inclinirte Schnellwage 3A 3B, welche sich um F bewegt, und deren Arm F3B 4mal und etwas weniger drüber länger sei, als der andere 3AF, aber ihm doch das Gleichgewicht halte, auf dem letztern Arm aber liege die Kugel 1A in 3A; so wird die Kugel B die Wage in die Lage 4A 4B bringen und den Cörper A durch 3A 4A heben, welcher Raum 4mal so groß ist, als 1AE. Wenn nun durch eine mechanische Vorrichtung gemacht würde, dass die Kugel aus 4A in 1A zurückfiele, so hätte sie schon eine größere Kraft erlangt und würde den Cörper B noch höher treiben, und so würde aus der Kräftenschätzung des Cartesius folgen, dass ein Cörper durch seine Kraft immer mehr Wirkung thun werde, ins Unendliche, dass die Wirkung größer seyn könne als ihre Ursache, und dass eine immerwährende Bewegung (*perpetuum mobile*) möglich sei (S. I, 149. ff.).

s. Der Zurückfall der Kugel A aus 4A in 1A würde aber keine Wirkung der in die Kugel B übertragenen Kraft seyn, sondern nur durch diese Kraft veranlasst werden. Die Kugel B hat die von A erhaltene Kraft gänzlich verloren, wenn sie in 3B ankömmt; wenn sie nun die Schnellwage niederdrückt, so geschieht das durch eine neue Kraft, die Schwere, und das Fallen der Kugel A aus 4A in 1A geschieht auch durch eine neue Kraft, die Schwere; also sind beides keine Wirkungen der Kugel B. Wäre der Cörper nur etwas weniger geschwinder als 4mal, so würde er nicht bis ans Ende des Arms F4B kommen, sondern nur bis zu dem Punct, wo er gerade 4mal so groſs ist als 3AF, dann erlangt der Cörper A gar keine Kraft, zum Beweise, daſs B nicht die wahre Ursache der Wirkung sei, die A in 3A erfährt. Papin, einer von den berüchtigtsten Widersachern der lebendigen Kräfte, macht Leibnitz einen Einwurf (*Act. Erud.* 1691. *p.* 9.), den aber Leibnitz dadurch entkräftete, daſs er zeigte, wie das, was Papin angriff, kein wesentliches Stück seines Beweises sei. Aber Papin hätte Leibnitz besser angreifen können; denn dieser beging das Versehen, zu behaupten, daſs ein vierfacher Cörper durch seinen Stoſs auf einen Arm des Hebels, der vom Ruhepunct um 1 entfernt sei, einem einfachen Cörper seine ganze Kraft mittheile, der am andern Arm des Hebels vom Ruhepunct um 4 entfernt sei. Dies ist aber gerade gegen die lebendigen Kräfte, und läſst sich ganz strenge (wie K. es zeigt) auf mehr denn eine Art beweisen (S. I, 152.).

t. Es sind hiermit die ansehnlichsten und berühmtesten Gründe für die lebendigen Kräfte angeführt und widerlegt worden. Noch ist ein Argument Wolfs übrig (*Comment. Petrop. T. I.*). Wolf behauptete, daſs Jedermann darin einig sei, daſs ein Mensch etwas gethan und ausgerichtet

habe, der eine Laſt durch einen gewiſſen Raum hindurch getragen habe; nun trage ein Cörper ſeine eigene Maſſe, vermöge der Kraft, die er in der wirklichen Bewegung beſitzt, durch einen Raum hindurch; eben hierdurch habe ſeine Kraft etwas gethan und ausgerichtet. Nachdem nun Wolf erklärt hat, was er durch unſchädliche Wirkungen verſtehe; nehmlich ſolche, in deren Hervorbringung die Kraft ſich nicht verſehrte, ſo legt er einen Satz zum Grunde, auf welchem ſein Gebäude einzig und allein errichtet iſt, und den man ihm nur nehmen darf, um alle Bemühung in ſeiner Schrift fruchtlos zu machen. Er heiſst: wenn zwei Bewegliche durch ungleiche Räume bewegt werden, ſo verhalten ſich die unſchädlichen Wirkungen wie die Räume. Sein Beweis beruhet auf dieſer Vorausſetzung: wenn der Cörper durch eben denſelben Raum gehet, ſo hat er auch eben dieſelbe unſchädliche Wirkung ausgeübt. Allein dieſer Grundſatz iſt falſch, denn iſt die Geſchwindigkeit der Cörper verſchieden, ſo iſt es auch ihre unſchädliche Wirkung; geſetzt nehmlich, der Raum ſei durch eine unendlich wenig widerſtehende Materie erfüllt, ſo iſt die Wirkung unſchädlich, aber man ſiehet doch, daſs wenn der eine Cörper zweimal ſo geſchwinde iſt, als der andere, er dieſer Materie auch zweimal ſo viel Geſchwindigkeit eindrücke, alſo ſeine unſchädliche Wirkung zweimal ſo groſs ſei bei gleichem Raume. Da nun ſein ganzer Beweis auf dieſen falſchen Grundſatz gebauet iſt, ſo hat er mit demſelben für die lebendigen Kräfte nichts geleiſtet (S. I, 168. ff.).

u. Muſſchenbroek (*Introduct. ad philoſ. natur. To. I.* §. 272. *ſq.* überſetzt von Gottſched, 1747.) hat auch Leibnitzens Schätzung vertheidigt. Er ſagt: die ganze Kraft einer Anzahl Federn, die einem Cörper einen Grad Geſchwindig-

keit mittheilen, verhält sich, wie die ganze Geschwindigkeit, die der Cörper alsdann haben würde, wenn er diesen Grad besäſse. Diese Federn aber stellen die Kräfte vor, welche zusammen in dem Cörper eine Geschwindigkeit hervorbringen, und **wie sich die Anzahl der Kräfte, die in einem Cörper wirken, verhält, so verhält sich auch die in demselben hervorgebrachte Kraft.** Hieraus folgt aber, daſs sich die Kraft des Cörpers wie das Quadrat der Geschwindigkeit verhält. Denn, man kann sich in dem Triangel ABC (*Fig.* 52.) dessen Kathet AB in gleiche Theile getheilt ist, unter den Linien DE, FG u. s. w., die sich wie die Linien AD, AF u. s. w. verhalten, die Federn vorstellen, welche dem Cörper einen Grad, zwei Grade u. s. w. Geschwindigkeit nach der Richtung AB ertheilen. Denkt man sich nun diese Linien unendlich nahe an einander, so machen sie den ganzen Inhalt des Triangels aus; also verhalten sich die Federn wie die Fläche des Triangels, d. i. wie das Quadrat der Geschwindigkeit AB. Allein, wenn man die in einen Cörper übertragene Kraft nach der Summe gewisser Federn schätzen will, so muſs man nur diejenigen Federn nehmen, die ihre Gewalt in den Cörper wirklich hinein bringen; diejenigen aber, die in ihn gar nicht gewirkt haben, kann man auch nicht gebrauchen, um eine ihnen gleiche Kraft in dem Cörper zu setzen. Wenn nun DE dem Cörper einen Grad Geschwindigkeit gegeben hat, so muſste er noch keine Geschwindigkeit haben, hätte er schon einen Grad Geschwindigkeit, so wirkte sie gar nicht auf den Cörper. Hätte der Cörper zwei Grad Geschwindigkeit, so wirkt auch die Feder DG gar nicht auf ihn, hat er aber nur einen Grad, so wirkt sie mit der Kraft fG und nicht mit ihrer ganzen Kraft auf ihn, und giebt ihm also nur einen Grad mehr; dies ist auch der Fall mit der Feder GH, wenn der Cörper schon zwei Grad Geschwindigkeit hat, die Feder wirkt dann

nur mit der Kraft hG auf ihn, und giebt ihm einen Grad Geschwindigkeit mehr, u. s. w. Ruhet der Cörper also, und wirken alle die Federn auf ihn, so giebt ihm DE einen Grad Geschwindigkeit, FG aber nicht zwei Grad, sondern weil er schon einen Grad hat, auch nur einen Grad, nehmlich sie wirkt mit fG und Ff ist müssig. Folglich wirken nur DE, fG, hG, kM, lN, rO, bC, und die Summe der Kräfte, welche so groſs ist, als wenn BC allein und ganz gewirkt hätte, ist der Summe der Geschwindigkeit schlechthin AB, und nicht dem Quadrat derselben, gleich (S. I, 175. ff.).

v. Folgendes ist ein neuer Fall zur Bestätigung des Cartesianischen Kräftenmaaſses. Nehmet eine inclinirte Schnellwage (*Fig.* 53.) ACB, deren einer Arm CB gegen den andern AB vierfach, der Cörper B aber, der das Ende des Armes CB drückt, viermal leichter als A ist, so bleibt die Wage im Gleichgewicht und in ihrer Ruhe. Ein kleines Gewicht e aber an A angehängt wird machen, daſs die Wage aus der Lage AB in die Lage ab kömmt, und ein viermal leichteres d, in b angehängt, wird, wenn man a weggenommen hat, die Wage wieder aus der Lage ab in die Lage AB bringen, B aber steigt oder fällt bei dieser Operation durch den Bogen Bb, der viermal gröſser ist als der Bogen Aa, durch den A fällt oder steigt, also mit viermal gröſserer Geschwindigkeit. Nun muſs e beides A niederdrücken und B aufheben, d muſs ebenfalls dies beides, nur umgekehrt, thun, folglich wenden beide Cörper e und d gleich viel Kraft an, nur mit umgekehrter Geschwindigkeit, e, der vierfache Cörper, mit $\frac{1}{4}$ der Geschwindigkeit, und d, der ein Viertheil mal leichtere Cörper, mit vierfacher Geschwindigkeit, also die Geschwindigkeit multiplicirt mit der Gröſse der Masse, das ist, das Cartesianische Kräftenmaaſs ist das richtige (S. I, 180. ff.).

w. Im dritten Hauptstück legt K. eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte, als das wahre Kräftenmaaſs der Natur dar. Allein ſo vortrefflich und richtig das zweite Hauptſtück dieſer Schrift iſt, ſo unrichtig iſt wieder dieſes dritte, welches ſich auf die Vorſtellung gründet, daſs der Cörper ein Vermögen in ſich habe, die Kraft, welche von etwas auſser ihm, durch die Urſache ſeiner Bewegung, in ihm erweckt worden, von ſelbſt in ſich zu vergröſsern. Kant hat dieſe Hypotheſe erfunden, um die lebendigen Kräfte gegen die Mathematik zu retten, weil er damals ſich vorſtellte, ſie befänden ſich wirklich in der Natur. Beſonders ſchienen ihm einige Verſuche dafür zu ſprechen. Aus dieſen Verſuchen erhellet, daſs Kugeln von gleicher Gröſse und Maſſe, wenn ſie aus ungleichen Höhen herab in weiche Materien, z. B. Unſchlitt, fallen, Gruben eindrücken, deren Tiefe ſich wie das Quadrat der Höhen, alſo der Geſchwindigkeiten, verhalten. (S. I. 263.).

x. Allein man muſs nicht auf die Tiefen der Gruben ſehen, ſondern auf die Gröſse der Wirkung in einer gegebenen Zeit, in welcher der Cörper ſeinen Raum mit kleinerer Geſchwindigkeit zurücklegt. Wenn der Cörper z. B. einen Stoſs bekömmt, und durch dieſen eine gewiſſe Geſchwindigkeit verliert, ſo legt der Cörper allerdings in einer gegebenen Zeit, z. B. einer Secunde, einen kleinern Raum zurück. Nun iſt es aber falſch, daſs, wie ſich die Leibnitzianer, und Kant ſelbſt (S. I, 264), ehemals vorſtellten, der Zuſammenhang durch die ganze weiche Maſſe gleichförmig ſei, daſs alſo die Gröſse des Widerſtandes, und daher auch der Kraft, die der Cörper anwenden muſs, dieſelbe zu brechen, ſich wie die Summe der getrennten Theile, d. i. wie die Tiefe der eingeſchlagenen Gruben verhalten. Sondern, weil die Theile nicht bloſs getrennt, ſondern auch zurück

geschoben werden müssen, und dabei von den auf ihnen liegenden Theilen gedrückt werden, so wird der Widerstand immer grösser nach dem Gesetz der Schwere, und eben daher ist auch die Wirkung der gleich, wenn ein Cörper mit einer gewissen Geschwindigkeit wider die Höhe steigt. Die Schwierigkeit aber, die das Quadrat der Geschwindigkeiten hier macht, ist schon in den Abschnitten g. ff. gehoben worden. Die Kräfte der bewegten Cörper verhalten sich also eben so wie die Kräfte der ruhenden Cörper, wenn sie wie bei schweren Cörpern ein Bestreben haben sich zu bewegen, nicht wie die Quadrate ihrer Geschwindigkeiten, so dass der Cörper, der zweimal geschwinder wäre, zweimal zwei, d. i. viermal so viel Kraft hätte, sondern er hat auch nur zweimal so viel Kraft, als ein gleich grosser Cörper, der nur einmal so geschwind ist. Dass aber nicht mehr Kraft nöthig ist, einen Cörper von einem Pfunde zur Höhe 4 zu heben, als einen Cörper von 4 Pfunden zur Höhe 1, ist nur unter der Bedingung wahr, dass die Zeiten der Bewegung gleich sind, welches z. B. bei der Schnellwage der Fall ist. Dann ist der Cörper, der 4 Räume durchläuft, nicht zweimal, sondern viermal so geschwind, als der Cörper, der nur 1 Raum durchläuft, denn er braucht dieselbe Zeit zu 4 Räumen, als der letztere zu einem Raum *). Leibnitz dachte nicht an diese Bedingung der gleichen Zeit, und schloss, es sei auch so bei Bewegungen in Zeiten, die einander nicht gleich sind (S. I, 58.). Die Cartesianer gaben den Leibnitzianern ihre wunderliche Behauptung, ein Cörper könne mit doppelter Geschwindigkeit nicht bloss zwiefache, sondern

*) Die Geschwindigkeit verhält sich nehmlich wie die Räume dividirt durch die Zeiten. $C = \frac{S}{T}$. s. Bewegung, IV.

vierfache Wirkung thun, zu, und verdarben dadurch ihre gute Sache, dafs sie dieselbe nur mit schlechten Gründen vertheidigten (S. I, 63.).

y. Hiernach kann nun kein Unterschied zwischen lebendigen und todten Kräften statt finden, d. i. die Kräfte sind vollkommen specifisch dieselben, und haben alle das Maafs MC (die Masse M multiplicirt mit der Geschwindigkeit), wenn sie mechanisch sind, oder solche, welche die Cörper haben, in so fern sie selbst in Bewegung sind, es mag nun die Geschwindigkeit ihrer Bewegung endlich (d. i. diese Cörper wirklich in Bewegung), oder unendlich klein (eine blofse Bestrebung zur Bewegung oder Sollicitation) seyn. Man würde vielmehr weit schicklicher diejenigen Kräfte, womit die Materie (wenn man von ihrer eigenen Bewegung, auch sogar von der Bestrebung, sich zu bewegen, gänzlich abstrahirt) in andere wirkt, folglich die dynamischen bewegenden Kräfte, todte, alle mechanischen bewegenden Kräfte dagegen lebendige nennen, ohne auf den Unterschied der Geschwindigkeit zu sehen, deren Grad auch unendlich klein (blofs Sollicitation) seyn darf, wenn ja noch diese Benennung todter und lebendiger Kräfte beibehalten zu werden verdiente (N. 110. ff.).

14. Schnellkraft, f. Elasticität.

15. Spannkraft, f. Elasticität.

16. Springkraft, f. Elasticität.

17. Todte Kraft, *vis mortua*, *force morte*, f. Kraft, lebendige.

18. Treibende Kraft, f. Zurückstofsungskraft.

19. Wesentliche Kraft, *vis essentialis, force essentielle*, s. Kraft, lebendige, d.

20. Wirkende Kraft, *vis activa, force active*, s. Kraft, lebendige, d.

21. Ziehende Kraft, s. Anziehungskraft.

22. Zurückstossende Kraft, s. Zurückstossungskraft.

23. Zurückstossungskraft, s. Zurückstossungskraft.

Kriecherei,

sittlich-falsche, erlogene Demuth, *humilitas spuria, fausse humilité*. Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Ueberredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben (T. 95.). Der Mensch ist kriechend, wenn er sich darum, dass ihn Andere als ein Wesen betrachten und behandeln, welches Zweck an sich selbst ist, so bewirbt, als wäre es eine Gunst, die er sich zu verschaffen suche. Dies ist die Wirkung einer knechtischen Gesinnung (*animi servilis*), welche der Selbstschätzung, einer Pflicht des Menschen gegen sich selbst, gerade entgegen ist (T. 94. f.).

2. Kant erklärt dieses Laster auch so, es ist die bloss als Mittel, zur Erwerbung der Gunst eines Andern (wer es auch sei), ausgesonnene Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei). Es ist eine Herabwürdigung seiner Persönlichkeit, und folglich überhaupt der

Pflicht gegen ſich ſelbſt entgegen. **Demuth in Vergleichung unſrer mit andern Menſchen**, ja überhaupt mit einem endlichen Weſen, und wenn es auch ein Seraph wäre, iſt gar keine Pflicht. Die Beſtrebung aber, in dieſem Verhältniſſe Andern gleich zu kommen, oder ſie zu übertreffen, mit der Ueberredung, ſich dadurch auch einen innern gröſsern Werth zu verſchaffen, iſt **Hochmuth**, welche der Pflicht gegen Andere gerade zuwider iſt (T. 95.).

3. Beweiſe eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menſchen ſind: die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, ſelbſt gegen einen, der in der bürgerlichen Verfaſſung nichts zu gebieten hat; die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), u. ſ. w. (T. 97.).

4. Der Menſch im Syſtem der Natur, bloſs als ein vernünftiges Thier, iſt ein Weſen von geringer Bedeutung, und iſt mit den übrigen Thieren als ein Erzeugniſs des Bodens anzuſehen, auf welchem ſie leben, und hat ſo, wie dieſe, einen gemeinen Werth (Preis). Daſs er Verſtand hat, giebt ihm nur einen äuſsern Werth, der durch des Menſchen Brauchbarkeit, als eines Mittels irgend wozu, beſtimmt wird. Er iſt in ſo fern als eine Waare zu betrachten, die ihren **Preis** hat, der aber immer noch geringer iſt, als der Werth des Geldes, welches man als das allgemeine Tauſchmittel nicht bloſs irgend wozu, ſondern zu allem, was ſich eintauſchen läſst, gebrauchen kann (T. 93.).

5. Der Menſch aber als **Perſon** betrachtet, d. i. als Subject einer moraliſch - praktiſchen Vernunft, iſt über allen Preis erhaben. Denn als ein Vernunftweſen iſt er nicht bloſs als Mittel zu Anderer ihren, ja ſelbſt ſeinen eigenen Zwecken, ſondern als Zweck an ſich ſelbſt zu ſchätzen, d. i.

er besitzt eine Würde, einen absoluten innern Werth, wodurch er allen andern Vernunftwesen Achtung für ihn abnöthigt. Er kann sich mit jedem andern Vernunftwesen messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen, er muss sich aber dieser Achtung nicht verlustig machen, und soll daher die moralische Selbstschätzung in Betracht seiner Würde als Vernunftmensch nicht verläugnen, d. i. er soll um die Anerkennung dieser seiner Würde von Andern, die er fordern kann, nicht **kriechen** (T. 93. f.).

Krieg,

πολεμος, bellum, guerre. Die Zwietracht aus der Entgegensetzung der Endabsichten in Ansehung des Mein und Dein (Z. 43.), s. Gegenwirkung, 14.

2. Ausrottungskrieg, s. Ausrottungskrieg.

3. Bestrafungskrieg, Strafkrieg, *bellum punitivum, guerre pour punir.* So heisst ein Krieg, welcher geführt wird, um diejenigen zu bestrafen, wider welche man die Waffen ergreift *). Es können aber auch beide kriegführende Mächte diese Idee haben. Diese Idee ist aber ein Hirngespinst, es läst sich kein Bestrafungskrieg, alz etwas Reelles, denken. Denn zwischen unabhängigen Staaten findet kein Verhältniss eines Obern (*imperantis*) zu einem Untergebenen (*subditum*) statt, und ohne dieses Verhaltniss läst

*) Für einen solchen Krieg erklärten die Römer den gegen Philipp, König der Macedonier, dadurch, dass sie ihn zur Erstattung der Kriegskosten 4000 Pfund Silbers zahlen liessen, s. 6, b, 8.

sich wieder keine Strafe denken, weil nur der Obere gegen den Untergebenen das Strafrecht hat. Folglich kann wohl der Obere eines Staats die Idee haben, den Obern eines andern Staats durch den Krieg zu strafen, aber diese Vorstellung ist falsch (Z. 13. K. 221. f.).

b. Da es also zwischen unabhängigen Staaten überhaupt keinen Strafkrieg geben kann, so ist die Untersuchung, welche Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c.* 20. §. 38, 1.), ob alle Verbrechen durch Krieg gestraft werden dürfen, unnütz. Grotius hält nehmlich die Idee von einem Bestrafungskrieg für reell, und meint, man soll nicht alle Verbrechen, ohne Unterschied, durch den Krieg bestrafen. Sein Grund ist, weil auch die Gesetze nicht jedes Verbrechen bestrafen, ob sie es gleich ohne Gefahr, und ohne Andern als dem Verbrecher Uebels zuzufügen, thun könnten. Da, nach dem Sopater (*Stobaei serm.* 46.), das Sündigen der Natur des Menschen eingewurzelt sei, so müsse man leichte und gemeine Vergehungen übersehen.

4. Unterjochungskrieg, *bellum subjugatorium*, *guerre pour subjuguer.* So heisst ein Krieg, welcher einen Staat moralisch vertilgen soll*). Ein Unterjochungskrieg hat also den Zweck, ein Volk entweder mit dem des Ueberwinders in eine Masse zu verschmelzen, oder es in den Zustand der Knechtschaft zu versetzen. Ein solcher Krieg ist zwischen unabhängigen Staaten unerlaubt. Die-

*) Ein solcher Krieg war der, welchen der König von Assyrien dem König von Israel ankündigte, mit den Worten: Dein Silber und dein Gold ist mein, und deine Weiber und deine besten Kinder sind auch mein, 1. Kön. 20, 3. So fochten Athen und Lacedämon im peloponnesischen Kriege blos um sich einander völlig zu unterjochen.

ses Nothmittel eines Staats, zum Friedenszustande zu gelangen, widerspricht an sich nicht dem Recht eines Staats. Allein es ist der Idee des Völkerrechts zuwider, den Krieg als Erwerbungsmittel zu verstatten, weil durch die Vergrösserung eines Staats die Freiheit des andern bedrohet wird (K. 222.).

b. „Es ist ungerecht", sagt Grotius (*de jure belli ac pacis l. II, c. 22. §. 12.*) ganz richtig, „gegen ein Volk die Waffen zu ergreifen, um es zu unterjochen, gleichsam als sei es so geartet, dass ein Oberherr demselben zuträglich sei, weswegen die Philosophen ein solches Volk, Sklaven von Natur (*naturaliter servos*) nennen. Denn daraus, dass Jemanden etwas zuträglich ist, folgt nicht, dass man es ihm aufdringen dürfe. Wer den Gebrauch seiner Vernunft hat, muss die Freiheit haben zu wählen, was er für ihn zuträglich oder nicht zuträglich hält; es müsste denn Jemand ein Recht über ihn erlangt haben, vermöge dessen er denselben verbinden könnte, sich hierin nach seinem (des Verbindenden) Urtheil zu richten. Mit den Kindern verhält sichs anders, denn da diese sich nicht selbst regieren können, so hat die Natur dem ersten, der sie regieren will, und die Geschicklichkeit dazu hat, auch das Recht dazu gegeben."

5. Vertheidigungskrieg, *bellum defensivum, guerre defensive.* So heisst der einzig rechtmässige Krieg, welcher einem Staat zu seinem Recht gegen einen andern Staat verhelfen soll. Im natürlichen Zustande der Staaten (worin sie sich befinden, so lange nicht ein Völkerbund unter ihnen existirt, in welchem jeder Staat sein Recht durch Process vor einem äussern Gerichtshof suchen kann) hat jeder Staat das Recht zum Kriege (zu Hostilitäten). Ein solcher Krieg muss erlaubt seyn, weil, ohne dieses traurige

Nothmittel kein Staat gegen den andern sein Recht verfolgen könnte. Wenn also ein Staat sich von dem andern lädirt (sein Recht verletzt) glaubt, so steht ihm das Recht zu, durch eigene Gewalt sein Recht zu verfolgen, wo keiner von beiden Theilen für einen ungerechten Feind erklärt werden kann (weil das schon einen Richterspruch voraussetzt), sondern der Ausschlag desselben (gleich als vor einem so genannten Gottesgerichte) entscheidet, auf wessen Seite das Recht ist, nehmlich auf der Seite des Siegers, wodurch freilich nicht entschieden wird, was Recht ist, sondern was Recht seyn muss (nach dem Recht des Stärkern, d. i. der Gültigkeit der Gewalt für Recht). Die Anwendung, die der Staat von seiner Gewalt macht, um sein Recht zu verfolgen, ist also der Krieg (Z. 12. f. K. 220.).

b. Der Arten einen Staat zu lädiren, folglich ihn zum Kriege zu berechtigen, giebt es zwei, die Bedrohung und die thätige Verletzung, welche letztere von der ersten Feindseligkeit (Hostilität) noch unterschieden werden muss, und in der ersten Beleidigung (Aggression) besteht. Die Bedrohung ist entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung eines andern Staats, welche das Recht des Zuvorkommens begründet; oder die fürchterlich anwachsende Macht eines andern Staats (durch Ländererwerbung), welche alle ihn berührenden Staaten lädirt, und ein Recht des Gleichgewichts aller dieser Staaten begründet. Zur thätigen Verletzung gehört auch die Wiedervergeltung, d. i. die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des andern Staats, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem andern Staate zu suchen. Mit dieser Wiedervergeltung hat der Ausbruch des Krieges ohne Kriegsankündigung (Aufkündigung des Friedens), der Förmlichkeit nach, eine Aehnlichkeit,

weil der Krieg als ein Vertrag angesehen werden muss, dass beide Theile ihr Recht auf diese Art suchen wollen, wenn man nehmlich ein Recht im Kriegszustande finden will; ohne Kriegsankündigung ist aber die Annahme des Kriegs nicht denkbar, also mit dem Kriege auf keine Art die Idee von Recht zu verbinden (K. 221.).

6. Ein Staat kann als eine moralische Person betrachtet werden, als solche befindet er sich gegen einen andern Staat im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch in einem Zustande des beständigen Krieges. Der Naturzustand der Menschen (wenn sie nicht in einer rechtlichen Verbindung im Staate leben, und in diesem Naturzustande befinden sich jetzt alle Staaten gegen einander) sagt Hobbes (*De cive. Libert. c. I, XII. p. 14. sq.*), ist ein Krieg aller gegen alle; es sollte heissen ein Zustand des Krieges aller gegen alle. Denn wirkliche Feindseligkeiten herrschen nicht immer zwischen den Menschen im Naturzustande, und auch nicht zwischen den Staaten. Im Kriegszustande aber befinden sich die Menschen und die Staaten beständig, wenn sie im Naturstande leben. Denn Menschen und Staaten, die nicht unter äussern und öffentlichen Gesetzen stehen, müssen doch auch der Rechte (ihres Erwerbs oder ihrer Erhaltung nach) fähig seyn. Folglich müssen sie selbst Richter seyn über das, was ihnen gegen andere Recht ist, und sich durch eigene Gewalt gegen die Läsion dieser Rechte sichern, d. h. im Kriegszustande seyn (K. 216. R. 184. *)).

b. Hiernach giebt es nun:

α. ein Recht zum Kriege;

β. ein Recht im Kriege;

γ. ein Recht nach dem Kriege.

α. Der Kriegszuſtand iſt demnach ein Zuſtand, in welchem der Stärkere über das Recht entſcheidet, wodurch zwar keinem derer, welche in dieſem Zuſtande leben, unrecht geſchieht, weil ſie es nicht beſſer haben wollen; allein dieſer Zuſtand iſt doch an ſich ſelbſt im höchſten Grade unrecht, und an einander gränzende Staaten ſind daher verbunden, aus dieſem Zuſtande herauszugehen *). Denn dieſer Zuſtand iſt eine ununterbrochene Verletzung der Rechte aller andern, weil derjenige, welcher ſich in dieſem Zuſtande befindet, ſich anmaſst, in ſeiner eigenen Sache Richter zu ſeyn, und andern Menſchen oder Staaten keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu laſſen, als bloſs ſeine eigene Willkühr. Bei der Bösartigkeit der menſchlichen Natur, die ſich im freien Verhältniſs der Völker unverhohlen blicken läſst (indeſſen daſs ſie im bürgerlichen geſetzlichen Zuſtande durch den Zwang der Regierung ſehr verſchleiert wird), iſt es doch zu verwundern, daſs das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantiſch ganz hat verwieſen werden können. Noch hat ſich kein Staat erkühnt, öffentlich zu erklären, alles Recht ſei Pedanterei. Noch immer werden Hugo Grotius, Puffendorf u. a. m., treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt. Ein Beweis der ſchlummernden Anlage im Menſchen, über das böſe Princip Herr zu werden (Z. 32. f.)

Die Staaten ſind alſo verbunden, in einen Völkerbund **) zu treten, der aber doch kei-

*) Hobbes Satz: *exeundum eſſe e ſtatu naturali* (*l. c. XIII, p. 15. m.*) iſt eine Folge aus ſeinem eben vorher angeführten Satz (R. 185. *).

**) Und folglich einen Friedensbund zu ſchlieſsen, der allen Kriegen, nicht bloſs einen Friedensvertrag, der einem Kriege, ein Ende machte (Z. 35.).

ne souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung) enthalten muss, sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität), die immer aufgekündigt werden kann, und durch die es den Staaten möglich wird, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben unter einander von sich abzuwehren (K. 216. f. R. 185. *)).

Wir sehen die Anhänglichkeit der Wilden an ihre gesetzlose Freiheit, sich lieber unaufhörlich zu balgen, als sich einem gesetzlichen, von ihnen selbst zu constituirenden, Zwang zu unterwerfen, mithin die tolle Freiheit der vernünftigen vorzuziehen, mit tiefer Verachtung an. Wir betrachten diese Gesinnung als Rohigkeit, Ungeschliffenheit und viehische Abwürdigung der Menschheit. Man sollte also denken, gesittete Völker (von denen jedes für sich zu einem Staat vereinigt ist) müssten also auch eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber herauszukommen. Statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät gerade darin, gar keinem äussern gesetzlichen Zwange unterworfen zu seyn, und der Glanz seines Oberhaupts besteht darin, dass ihm viele Tausende zu Gebote stehen, sich für eine Sache, die sie nichts angeht, aufopfern zu lassen. Die Staaten in Europa sind also ebenfalls Wilde, die von den amerikanischen bloss darin unterschieden sind, dass diese ihre Feinde, oft ganze Stämme derselben, aufessen, die erstern ihre Ueberwundenen hingegen gebrauchen, die Zahl ihrer Unterthanen und damit die Werkzeuge zu noch ausgebreitetern Kriegen zu vermehren (Z. 31. f.).

Die freien Staaten haben also im Naturzustande ein ursprüngliches Recht zum Kriege, der aber immer dazu hinwirken muss, so weit es den Umständen nach möglich ist, einen dem rechtlichen sich nähernden Zustand zu stiften. Hier erhebt sich nun die Frage: welches

Recht hat der Staat gegen seine eigenen Unterthanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu setzen? Braucht es nicht von ihrem eigenen Urtheil abzuhängen, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern darf sie der Oberbefehl des Souveräns wider ihren Willen hinein schicken? (K. 217. f.)

Gewächse (z. B. Kartoffeln) und Hausthiere (z. B. Haushühner) sind, der Menge nach, ein Machwerk der Menschen. Denn baueten sie und hielten sie nicht die Menschen, so würde es nicht so viele Gewächse und Thiere geben, und in so fern sind sie ein Gemächsel der Menschen. Die Menschen haben also auch das Recht, sie zu gebrauchen, zu verbrauchen und zu verzehren oder tödten zu lassen. Eben das ist nun auch der Fall mit den Menschen, sie sind, dem gröſsten Theil nach, ein Product des Staats, ohne welchen es nicht so viel geben würde. Also, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staate sagen, sie habe das Recht, ihre Unterthanen in den Krieg, wie auf eine Jagd, zu führen (K. 219.).

Dieser Rechtsgrund aber, der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag, gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menschen seyn können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen anwenden lassen. Der Mensch als Staatsbürger muſs immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden, denn er ist nicht bloſses Mittel, sondern zugleich Zweck an sich selbst. Er muſs also als ein solcher betrachtet werden, der nicht allein zum Kriegführen überhaupt, sondern auch zu jeder besondern Kriegserklärung, seine freie Beistimmung gegeben hat. Nur in so fern der Staat den Staatsbürger als einen solchen betrachtet, der vermittelst seiner Repräsentanten

ſeine Beiſtimmung zur Kriegserklärung gegeben hat, kann der Staat allein über den gefahrvollen Dienſt des Staatsbürgers diſponiren (K. 219.).

Wenn die Beiſtimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beſchlieſsen, ob Krieg ſeyn ſolle oder nicht, ſo iſt nichts natürlicher, als daſs, da ſie alle Drangſale des Kriegs über ſich ſelbſt beſchlieſsen müſsten (als da ſind: ſelbſt zu fechten; die Koſten des Kriegs aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüſtung, die er hinter ſich läſst, kümmerlich zu verbeſſern; zum Uebermaſse des Uebels endlich eine, den Frieden ſelbſt verbitternde, eine, wegen naher immer neuer Kriege zu tilgende Schuldenlaſt ſelbſt zu übernehmen), ſie ſich ſehr bedenken werden, ein ſo ſchlimmes Spiel anzufangen. In einer Verfaſſung, wo der Unterthan nicht Staatsbürger iſt oder als ſolcher behandelt wird, denkt das Oberhaupt, welches ſich als Staatseigenthümer betrachtet, an alles das nicht. Der Krieg iſt dann die unbedenklichſte Sache von der Welt, weil das Oberhaupt durch ihn an ſeiner Tafel, Jagd, ſeinen Luſtſchlöſſern, Hoffeſten u. d. gl. nicht das Mindeſte einbüſst; dieſen alſo wie eine Art von Luſtpartie aus unbedeutenden Urſachen beſchlieſsen, und der Anſtändigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatiſchen Corps die Rechtfertigung deſſelben gleichgültig überlaſſen kann (Z. 23.). Uebrigens iſt ſchon (5) gezeigt worden, daſs der einzig rechtmäſsige Krieg der Vertheidigungskrieg iſt.

β. Das Recht im Kriege iſt gerade das im Völkerrecht, wobei die meiſte Schwierigkeit iſt, um ſich auch nur einen Begriff davon zu machen. Es iſt ſchwer, ſich ein Geſetz in dieſem geſetzloſen Zuſtand (deſſen Charakter eigentlich Geſetzloſigkeit iſt) zu denken, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen. Ein Geſetz läſst ſich indeſſen doch im Krieg denken, ohne welches dieſer geſetzloſe

Zustand ohne Ende fortdauern würde. Dieses Gesetz ist: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturstande der Staaten (im äussern Verhältniss gegen einander) herauszugehen (K. 221.). Denn irgend ein Vertrauen auf die Denkungsart des Feindes muss mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg ausschlagen würde. Daher ist nun kein Strafkrieg (3.), kein Ausrottungskrieg (2) und kein Unterjochungskrieg (4) erlaubt.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen. Aber es ist nicht erlaubt, das Volk zu plündern. Plündern heisst nehmlich, einzelnen Personen das Ihrige abzwingen. Dies ist aber Raub; weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat durch dasselbe, Krieg führt. Aber es ist erlaubt, durch Ausschreibungen Contributionen einzufordern, so dass Scheine darüber ausgestellt werden. Bei nachfolgendem Frieden kann alsdann die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich vertheilt werden, so dass der ganze Staat sie trage (K. 223.).

γ. Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags (durch welchen zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande, immer zu einem neuen Kriege Vorwand zu finden, ein Ende gemacht wird) und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht im Folgenden. Der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluss zu gelangen, Tractaten gepflogen werden. Bei diesen Tractaten schützt nun der Sieger nicht etwa ein Recht vor, das ihm nur darum zustehe, weil ihn der Geg-

ner **lädirt** habe. Sondern er läſst dieſe Frage auf ſich beruhen, und ſtützt ſich, bei den Bedingungen, die er vorſchreibt, bloſs auf ſeine Gewalt. Daher kann der Ueberwinder auch nicht darauf antragen, daſs ihm die Kriegskoſten erſtattet werden. Denn, wenn er das thäte, ſo würde er damit den Krieg ſeines Gegners für ungerecht ausgeben, indem nur der, welcher eine ungerechte Sache hatte, in die Koſten des Proceſſes verurtheilt werden kann. Der Sieger kann ſich alſo dieſen Grund ſeiner Forderungen wohl denken, aber er darf ihn nicht anführen, um etwa damit die Rechtmäſsigkeit derſelben zu belegen. Denn ſonſt würde er den Krieg für einen Beſtrafungskrieg (3) erklären, und ſo eine neue Beleidigung ausüben, indem er damit den Gegner als Untergebenen behandelte (K. 223. f.).

Der Sieger kann durch die Eroberung eines Landes und Ueberwältigung eines Volks nie das Recht erlangen, daſſelbe zu Leibeigenen zu machen, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müſste, (gegen 3). Folglich ſollen auch beim Friedensſchluſs die Gefangenen ausgewechſelt werden, ohne auf Gleichheit der Zahl zu ſehen, weil ſie (rechtlich) nicht als Sklaven weder verkauft noch losgekauft (ranzionirt) werden können (K. 224.). S. übrigens, **Friede**.

Kriticismus

der Metaphyſik, *criticismus metaphyſicus, criticisme de la Metaphyſique*. **Das allgemeine Miſstrauen gegen alle ſynthetiſche Sätze der Metaphyſik, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den weſentlichen Bedingungen unſerer Erkenntniſsvermögen eingeſehen worden.** Der Zweifel des Aufſchubs bei allen ſolchen Sätzen der Metaphyſik, durch wel-

che etwas behauptet wird, was nicht in dem Begriff des Subjects ſolcher Sätze liegt, bis daſs durch eine Prüfung des Erkenntniſsvermögens erhellet, wie dieſe Sätze entſpringen und wie die Vernunft zu denſelben gelangt, iſt der **Kriticismus** des Verfahrens mit allem, was zur Metaphyſik gehört (E. 78. f.). Dieſer **Kriticismus** iſt das Gegentheil des **Dogmatismus**, man darf alſo nur, um ſich einen richtigen Begriff von ihm zu machen, der Artikel: **Dogmatiſch**, 2., **Dogmatismus** und **Critik** nachleſen.

Kritik der reinen Vernunft,

ſ. **Critik der reinen Vernunft.**

Kritik des Geſchmacks,

ſ. **Critik der reinen Vernunft**, 8, b. α.

Kunſt.

τεχνη, ars, art. So nennt man überhaupt eine jede **Cauſalität**, welche ihre Wirkungen, nach gewiſſen Regeln (ſ. **Genie** 5.), ſo hervorbringt, daſs denſelben **Ideen** vorausgehen. Die **Cauſalität** iſt die weſentliche Beſchaffenheit der Urſache, daſs durch ſie etwas anders, nehmlich die Wirkung, nach Geſetzen hervorgebracht werden muſs. Eine **Idee** iſt aber ein Begriff, der die Beſchaffenheit hat, daſs der Gegenſtand, welcher durch ihn gedacht wird, in der Erfahrung nicht vollkommen dargeſtellt werden kann. Wenn folglich eine Urſache ihre Wirkungen ſo hervorbringt, daſs ſie ſich dieſe Wirkungen vorher durch gewiſſe Begriffe vorſtellt, denen gemäſs, obwohl nie vollkommen angemeſſen, ſie dieſe Wirkungen her-

vorbringt, so heisst dieses Vermögen der Ursache eine Kunst. Wenn wir uns nun vorstellen, dass zwischen manchen Producten der Natur, nehmlich den organischen, und der Causalität der Natur eben ein solches Verhältniss sei, als zwischen dem Product eines Menschen und seiner Causalität, dass er dieses sein Product nach solchen Ideen hervorbringt, die er sich vorher von demselben gemacht hat: so drückt Kant dies ganz richtig so aus: wir legen der Natur die Causalität nach Ideen, oder die Kunst, der Analogie nach, unter. Daraus folgt nicht, dass die Natur ein solcher Künstler ist. Wir sagen nur, dass wir uns die Natur so vorstellen müssen, dass sie das für ihre organischen Producte sei, was ein Künstler, als solcher, für seine Kunstproducte ist (U. 320.).

b. Man kann die Kunst aber auch so erklären, dass sie sei eine Causalität, welche ihre Wirkungen so hervorbringet, dass denselben ein Zweck vorausgehet *). Ein Zweck ist nehmlich die Idee der Wirkung, welche sich das wirkende Wesen, oder das Wesen, welches die Causalität hat, vorstellt, so dass diese Idee zugleich der Bestimmungsgrund der wirkenden Ursache zur Hervorbringung der Wirkung ist. Man sieht also, die Idee der Causalität ist der Zweck, worauf ihre Wirksamkeit gerichtet ist, und eine Causalität nach Ideen, oder, eine Causalität durch Zwecke ist das nehmliche, beides ist die richtige Erklärung des Begriffs der Kunst, als eines Vermögens (U. 332.).

2. Unterscheidung der Kunst von der

---

*) *Sive ille ab omnibus fere approbatus finis observatur, artem constare ex praeceptionibus consentientibus et coexercitatis ad finem utilem vitae.* Quinctil. *Instit. orat. lib. III. c.* 18.

Natur. Die Kunſt iſt das Vermögen der Zwecke, aber dieſe Zwecke müſſen auch beliebig, und das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel dazu damit verbunden ſeyn. Die Zwecke müſſen beliebig ſeyn, heiſst, es muſs in der Willkühr der Cauſalität nach Zwecken ſtehen, ſich einen Zweck vorzuſetzen oder nicht. Iſt der Zweck nothwendig, dann iſt das Vermögen nicht Kunſt, ſondern Natur, wie z. B. das Gewebe zu machen geſchieht nicht durch eine Kunſt der Spinne, ſondern durch die Natur derſelben. Soll nun der Zweck wirklich gemacht werden, ſo muſs die Cauſalität zu dieſem Zweck da ſeyn; die Cauſalität zu einem beſtimmten Zweck iſt aber nichts anders, als das Vermögen im Gebrauch der tauglichſten Mittel zu demſelben (S. III. 387).

b. Kunſt wird von der Natur, wie Thun (*facere*) vom Wirken oder Handeln, im weiteſten Sinne des Worts (*agere*), unterſchieden. Wenn nehmlich die Wirkung ſo aus der Urſache erfolgte, daſs es nicht von der Urſache abhing, ſie hervorzubringen oder nicht, ſo ſagt man bloſs, die Urſache wirkte dies oder handelte; wenn die Wirkung aber von dem Belieben der Urſache abhing, ſo ſagt man, die Urſache that dies; im letztern Falle ſchreiben wir der Urſache Kunſt, im erſtern Falle bloſs Natur zu. Das Product, oder die Wirkung durch Kunſt, das, was die Urſache durch ihre Kunſt hervorbrachte, nennen wie ihr Werk (*opus*). Die Entſtehung dieſes Werks ſchreibt man der Urſache zu, als ihre That. Das Product der Natur nennen wir bloſs ſchlechtweg ihre Wirkung (U. 175. f. M. II, 664.).

c. In dieſer Bedeutung wird das Wort Kunſt nicht mehr ſubjectiv, als das Vermögen, ſondern objectiv, als der Gebrauch der tauglichſten Mittel zu beliebigen Zwecken, oder als

diejenige Wirkung des Kunstvermögens, daſs es Producte der Kunst hervorbringt, gebraucht. So ſagt Kant (U. 174.): von Rechtswegen ſollte man die Hervorbringung durch Freiheit, d. i. durch eine (Fertigkeit der) Willkühr, die ihren Handlungen Vernunft zum Grunde legt, (alſo nach Freiheitsgeſetzen handelt), Kunſt nennen. Denn, ob ob man gleich das Product der Bienen (die regelmäſsig gebaueten Wachsſcheiben) ein Kunſtwerk, d. i. ein Product der Kunſt zu nennen beliebt, ſo geſchieht dieſes doch nur wegen der Analogie mit der Kunſt, oder weil es einer Kunſt ähnlich ſieht, und wir daher den Thieren unſere Begriffe von Kunſt unterlegen. Sobald man ſich nehmlich beſinnt, daſs ſie ihre Arbeit auf keine eigene Vernunftüberlegung gründen, ſo ſagt man alsbald, es iſt ein Product ihrer Natur (des Inſtincts), und als Kunſt wird es nur ihrem Schöpfer zugeſchrieben (U. 174. M. II. 665.). Man könnte hiernach die Fertigkeit, nach ſittlichen Geſetzen zu handeln, auch eine Kunſt nennen; ſie wäre dann die Kunſt, ein Syſtem der Freiheit gleich einem Syſtem der Natur möglich zu machen. Das wäre in der That eine göttliche Kunſt, durch die wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorſchreibt, vermittelſt ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon wirklich zu machen (zu realiſiren) (K. XIII.).

d. Wenn man bei Durchſuchung eines Moorbruches, wie es bisweilen geſchehen iſt, ein Stück behauenes Holz antrifft, ſo ſagt man nicht, es iſt ein Product der Natur, ſondern, der Kunſt. Man verſteht darunter, die hervorbringende Urſache dieſer Form des Holzes habe ſich einen Zweck gedacht, dem es ſeine Form zu danken habe. Sonſt ſieht man auch wohl eine Kunſt in allem, was ſo beſchaffen iſt, daſs eine Vorſtellung deſſelben in ihrer Urſache vor der Wirklichkeit des Products

vorhergegangen ſeyn muſs (wie ſelbſt bei den Bienen), ohne daſs doch die Wirkung von der Urſache eben gedacht ſeyn dürfe. Wenn man aber etwas ſchlechtweg ein Kunſtwerk nennt, um es von einer Naturwirkung zu unterſcheiden, ſo verſteht man allemal darunter ein Werk der Menſchen (U. 174. M. II, 666.).

3. Unterſcheidung der Kunſt von der Wiſſenſchaft. Kunſt wird auch, als Geſchicklichkeit des Menſchen, von der Wiſſenſchaft unterſchieden, wie Können vom Wiſſen. Kunſt iſt nehmlich die Geſchicklichkeit des praktiſchen Vermögens oder des Willens, Wiſſenſchaft iſt die Wirkung des theoretiſchen Vermögens oder des Erkenntniſsvermögens. Beide unterſcheiden ſich wie Technik und Theorie von einander; denn Technik iſt die gründliche Hervorbringung, Theorie aber die gründliche Erkenntniſs des Gegenſtandes. Die Feldmeſskunſt iſt eine Kunſt, denn ſie iſt die Geſchicklichkeit, den Erdboden, oder Theile ſeiner Oberfläche, meſſen zu können; die Geometrie iſt aber eine Wiſſenſchaft *), denn ſie iſt die Erkenntniſs, vermöge welcher man die auf Anſchauung gegründete Beſchaffenheit des Raums weiſs. Und da wird auch das, was man kann, ſobald man nur weiſs, was gethan werden ſoll, und alſo die begehrte Wirkung nur genugſam kennt, nicht eben Kunſt **) genannt. Nur das, was man, wenn man es auch auf das vollſtändigſte kennt, dennoch nicht ſofort die Geſchicklichkeit zu machen hat, gehört in ſo weit zur

*) Was wir Wiſſenſchaft nennen, das nannten die Alten: theoretiſche Kunſt τεχνια θεωρητικη. *Quinctil. Inſtit. Orator. l. III. c.* 19.

**) Die Alten nannten dies vielmehr ατεχνια, keine Kunſt. *Quinctil. l. c. c.* 21.

Kunſt. Camper beſchreibt ſehr genau, wie der beſte Schuh beſchaffen ſeyn müſste, aber er konnte gewiſs keinen machen (U. 175. M. II. 667.).

b. In manchen Gegenden ſagt der gemeine Mann, wenn man ihm etwa eine ſolche Aufgabe vorlegt, wie Columbus mit ſeinem Eie: das iſt keine Kunſt, es iſt nur eine Wiſſenſchaft, d. h. wenn man es weiſs, ſo kann man es auch; und eben das ſagt er von allen vorgeblichen Künſten der Taſchenſpieler (ſolchen, wozu weder Geſchwindigkeit, noch Geſchicklichkeit gehört). Die des Seiltänzers wird er dagegen Kunſt zu nennen gar nicht in Abrede ſeyn (U. 175 *), ſ. Geſchmack, 7.

4. Unterſcheidung der Kunſt vom Handwerk. Kunſt wird auch vom Handwerk unterſchieden, wie Spiel von Arbeit. Kunſt iſt nehmlich dann eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm, d. i. Spiel iſt, und man verſtehet darunter die freie Kunſt (*arts liberaux*); Handwerk aber iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt unangenehm (beſchwerlich), d. i. Arbeit iſt, und man kann es, in ſo fern Geſchicklichkeit dazu gehört, die aber bloſs darum erworben und geübt wird, weil ſie bezahlt wird, auch Lohnkunſt nennen, ſ. Handwerk. Beide unterſcheiden ſich alſo wie Freiheit und Zwang von einander; denn Handeln aus Freiheit heiſst ſo handeln, daſs allein der Geiſt das Werk belebt, und daſſelbe von dem bloſsen Belieben des Handelnden abhängt; aus Zwang handeln aber heiſst ſo handeln, daſs bloſs ein Mechanismus dazu erforderlich iſt, der den Handelnden ſo und nicht anders zu handeln nöthigt. Die Muſik iſt eine freie Kunſt, denn ſie iſt eine Beſchäftigung, die für ſich ſelbſt angenehm iſt, und der Geiſt des Componiſten muſs das muſikaliſche Product beleben; dagegen iſt die Muſik ein Handwerk,

wenn sie für Lohn arbeitet, und der Musikant z. B. zum Tanz aufspielt. Zu allen freien Künsten wird aber auch ein Mechanismus erfordert, ohne welchen der Geist im Kunstproduct ohne Cörper seyn und verdunsten würde. So muss in einem Product der Dichtkunst Sprachrichtigkeit seyn, der Dichter muss Sprachreichthum besitzen, und mit der Prosodie und dem Sylbenmaass bekannt seyn; alles dies aber bewirkt nur das Mechanische der Sprache und des Versbaues. Dies ist nicht unrathsam zu erinnern, da manche neuere Erzieher eine freie Kunst am besten zu befördern suchen, wenn sie allen Zwang von ihr wegnehmen, und sie aus Arbeit in ein bloses Spiel verwandeln. Basedow war dieser Meinung, von der man aber schon wieder zurück gekommen ist; indem Resewitz und Andere bald darauf aufmerksam machten, dass Gewöhnung zum Zwang dem Künstler wie dem Gelehrten unentbehrlich sei (U. 175. M. II, 668.).

Ich will nun die verschiedenen Arten der Künste in alphabetischer Ordnung beifügen.

5. Aesthetische Kunst, *ars aesthetica*. So nennt K. die Kunst, wenn sie das Gefühl der Lust, es sei nun, dass die Lust die Vorstellungen als blosse Empfindungen, oder auch als Erkenntnissarten begleite, zur Absicht hat. Im erstern Fall hat sie die Sinnenempfindung, im letztern Fall die reflectirende Urtheilskraft zum Richtmaass. Es giebt hiernach zweierlei Arten ästhetischer Künste, die angenehmen und die schönen; und der Eintheilungsgrund ist die Art der Vorstellungen, welche von der Lust begleitet werden (U. 177. f. 179. M. II, 670).

6. Angenehme Kunst. So nennt Kant die Kunst, wenn sie das Gefühl der Lust, welche die Vorstellungen als blosse Empfindungen

begleitet, zur Absicht hat, und bloss zum Genusse abzweckt. Solche Künste sind z. B. die, welche die Reize hervorbringen, die die Gesellschaft an einer Tafel vergnügen können. Dergleichen sind: die Kunst unterhaltend zu erzählen; die Gesellschaft in freimüthige und lebhafte Gesprächigkeit zu versetzen; sie durch Scherz und Lachen zu einem gewissen Tone der Lustigkeit zu stimmen; u. s. w. Hierher gehört auch die Kunst, den Tisch zum Genusse auszurüsten, die Tafelmusik u. s. w. Dazu gehören ferner alle Spiele, die bloss durch Zeitverkürzung interessiren (U. 178. M. II. 671.).

7. Baukunst, s. Baukunst.

8. Beredsamkeit, s. Beredsamkeit.

9. Bildende Kunst. Diejenige schöne Kunst, welche Ideen in Anschauungen durch die Sinne ausdrückt; also nicht durch Anschauungen in der blossen Einbildungskraft, die durch Worte aufgeregt werden, wie die Dichtkunst, oder die Beredsamkeit. Solcher Künste giebt es zwei Arten, nach der Uebereinstimmung der Darstellung mit dem dargestellten Gegenstande. Stimmt die Darstellung mit dem dargestellten Gegenstande überein, so heisst die Kunst, die der Sinnenwahrheit; stimmt die Darstellung nicht mit dem dargestellten Gegenstande überein, täuscht aber einen Sinn so, dass dennoch der Gegenstand durch diese Täuschung dargestellt wird, so ist es die Kunst des Sinnenscheins. Die erste Art der bildenden Kunst heisst die Plastik, die andere Art die Malerei. Beide drücken ästhetische Ideen durch Gestalten im Raume aus. Die Idee liegt, als das Urbild (Archetypon) in der Einbildungskraft, die Gestalt im Raume aber ist das, die Idee nie erreichende, Nachbild (Ektypon) derselben (U. 207. M. II, 713.).

10. Bildhauerkunst, s. Bildhauerkunst.

11. Kunst des schönen Spiels der Empfindungen. K. hat zuerst die schönen Künste in redende, bildende und die Kunst des Spiels der Empfindungen eingetheilt, s. schöne Kunst, i. f. Er nennt Kunst des schönen Spiels der Empfindungen die, welche ein künstliches aber schönes Spiel von aussen her erzeugter Empfindungen hervorbringen kann, dahingegen die redende Kunst ein künstliches, aber schönes Spiel von aussen her erzeugter Gedanken und innerer durch sie erzeugter Anschauungen, und die bildende Kunst ein künstliches aber schönes Spiel von aussen her erzeugter äusserer Anschauungen hervorbringt. Die erstere Kunst bringt also äussere Sinneneindrücke hervor, und zwar so, dass sie zusammen ein schönes Spiel ausmachen, welches sich allgemein mittheilen läst. Diese Kunst kann nichts anders betreffen, als die Proportion der verschiedenen Grade der Stimmung, oder Spannung, des Sinnes, dem die Empfindung angehört, d. i. den Ton desselben, s. Farbenkunst, 2. K. theilt diese Kunst ein in das künstliche Spiel der Empfindungen des Gehörs und der des Gesichts, mithin in Musik und Farbenkunst (U. 209. 211. M. II, 711.), s. übrigens Farbenkunst und Musik.

12. Dichtkunst, s. Poesie.

13. Farbenkunst, s. Farbenkunst.

14. Freie Kunst, s. Kunst. 4.

15. Lohnkunst, s. Handwerk.

16. Lustgärtnerei, s. Lustgärtnerei.

17. **Mahlerei**, ſ. **Mahlerei**.

18. **Mechaniſche Kunſt**, ſ. **Mechaniſch**.

19. **Muſik**, ſ. **Muſik**.

20. **Plaſtik**, ſ. **Plaſtik**.

21. **Redende Kunſt**. Diejenige ſchöne Kunſt, welche Ideen durch Worte ausdrückt, und dadurch Anſchauungen für dieſe Ideen in der bloſsen Einbildungskraft erweckt. Solcher Künſte giebt es zwei Arten, weil zwei Vermögen, Verſtand und Einbildungskraft, hierbei wirken, und es darauf ankömmt, welches dieſer beiden Vermögen im Verhältniſs zum andern zum Grunde gelegt wird. Wird der Verſtand zum Grunde gelegt, und ein Geſchäft deſſelben durch Worte ſo betrieben, als wäre es ein freies Spiel der Einbildungskraft, ſo heiſst dieſe Kunſt **Beredſamkeit**, ſ. **Beredſamkeit**; wird die Einbildungskraft zum Grunde gelegt, und ein freies Spiel derſelben durch Worte ſo betrieben, als wäre es ein Geſchäft des Verſtandes, ſo heiſst dieſe Kunſt **Dichtkunſt**, ſ. **Poeſie**. Bei dieſen Künſten liegt auch eine Idee als Urbild in dem Künſtler; aber die Anſchauung, die er erwecken will, oder das Nachbild ſoll im innern Sinn entſtehen, und das Mittel es zu erwecken ſind Worte des Künſtlers und Gedanken in dem Hörenden oder in dem Leſer (U. 205. M. II, 710.), ſ. **Redner** und **Poet**.

22. **Schöne Kunſt**, *beaux arts*. Diejenige äſthetiſche Kunſt, welche das **Gefühl der Luſt**, die die Vorſtellungen als **Erkenntniſsarten** begleitet, zur Abſicht hat. So iſt die Beredſamkeit, welche zur Abſicht hat, durch Worte Anſchauungen in der Einbildungskraft zu erwecken,

die mit Lust begleitet sind, eine schöne Kunst. Schöne Kunst (als Beschaffenheit eines Products) ist eine Vorstellungsart, die für sich selbst zweckmäfsig ist (nicht zu etwas anderm das Mittel seyn soll), und obgleich ohne Zweck, dennoch die Cultur der Gemüthskräfte zur geselligen Mittheilung befördert (U. 178. f. M. II, 672). Sie hat die reflectirende Urtheilskraft, d. i. das Vermögen, das Allgemeine zu dem gegebenen Besondern zu finden, und nicht die Sinnenempfindung zum Richtmaafs; denn sonst könnte die Lust am schönen Gegenstande nicht allgemein mittheilbar seyn, wenn es nicht die Reflexion (das Bemühen zu dem gegebenen Besondern das Allgemeine zu finden, oder hier, es auf eine allgemeine Vorstellung des Schönen zu beziehen) wäre, die von der Lust begleitet wird, s. ästhetische Kunst (U. 179. M. II, 673.).

b. Der Ausdruck schöne Wissenschaften ist falsch, denn das, was er bezeichnet, sollte schöne Kunst genannt werden. Es giebt nehmlich keine Wissenschaft des Schönen, denn das würde heifsen, eine auf Beweisgründen sich stützende Erkenntnifs davon, welcher Gegenstand für schön und welcher für häfslich zu erklären sei. Gäbe es aber eine solche Erkenntnifs, so wäre das Urtheil über das Schöne ein Verstandesurtheil, und kein Geschmacksurtheil, und wer Verstand hätte, der hätte auch Geschmack. Eine Wissenschaft aber, welche schön wäre, giebt es gleichfalls nicht. Denn das wäre eine Erkenntnifs, die sich nicht durch Beweisgründe, sondern unser Wohlgefallen an derselben empföhle, die müfste uns folglich statt der Beweisgründe durch geschmackvolle Aussprüche (Bon-Mots) belustigen, und könnte also nicht Wissenschaft seyn. Der gewöhnliche Ausdruck: schöne Wissenschaften, ist ohne Zweifel daher entstanden, dafs man ganz richtig bemerkt hat,

es werde zur schönen Kunst, in ihrer ganzen Vollkommenheit, viel Wissenschaft, z. B. Kenntniss alter Sprachen, Belesenheit in den Autoren, die für Classiker gelten, Geschichte, Kenntniss der Alterthümer u. s. w. erfordert. Daher hat man nun diese historischen Wissenschaften, weil sie zur schönen Kunst die nothwendige Vorbereitung und Grundlage ausmachen, zum Theil auch weil darunter selbst die Kenntniss der Producte der schönen Kunst (der Beredsamkeit und Dichtkunst) begriffen wird, durch eine Wortverwechselung, selbst schöne Wissenschaften genannt (U. 176. f. M. II, 669.).

c. Schöne Kunst ist eine Kunst, so fern sie zugleich Natur zu seyn scheint. An einem Product der schönen Kunst, z. B. einem englischen Garten, muss man sich bewusst werden, dass es Kunst (d. i. durch Kunst hervorgebracht) sei, und nicht Natur. Allein man muss es der Form so wenig ansehen können, dass der Gegenstand nach willkührlichen Regeln ist hervorgebracht worden, um die Idee des Künstlers darzustellen, dass man ihn für ein Product der blossen Natur halten sollte. Dies Gefühl, dass das Spiel, in welches die Anschauung eines solchen Products unsere Einbildungskraft und unsern Verstand versetzt, nicht dem Zwange gewisser Regeln unterworfen ist, so dass dies Spiel dennoch der Idee angemessen ist, welche der Künstler darstellen wollte, ist der Grund der Lust, welche sich allgemein mittheilen läst, ohne sich doch auf einen Begriff davon, wie man sich das denken müsse, was schön seyn soll, zu gründen. Die Natur war schön, wenn sie so aussahe, als hätte sie Jemand nach Ideen hervorgebracht, die er durch sie darstellen wollte, d. i. als wäre es Kunst; und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, es sei eine Darstellung von Ideen oder Kunst, und sie uns doch als Natur,

d. i. als wären dabei gar keine Regeln beobachtet worden, aussieht (U. 179. M. II, 674.).

d. Wir können nehmlich allgemein sagen, es mag die Naturschönheit oder die Kunstschönheit (s. Genie, 7. f.) betreffen: schön ist das, was nicht durch die Empfindung in den Sinnen, (wie z. B. das, was gut schmeckt), noch durch einen Begriff (wie z. B. der scharfe Beweis einer Wahrheit, die bisher nicht bewiesen werden konnte), sondern blofs dadurch gefällt, dafs man es als Gegenstand der Beurtheilung behandelt. Nun hat die Kunst jederzeit eine bestimmte Absicht, etwas hervorzubringen. Wenn sie nun die Absicht hätte, eine solche Empfindung hervorzubringen, die mit Lust begleitet wäre (wie z. B. die Kochkunst einen Wohlgeschmack; welches immer etwas ist, was nicht Jedermann, sondern blofs diesem oder jenem Lust machen kann): so würde ein solches Product (z. B. eine wohlschmeckende Speise), als Gegenstand der Beurtheilung behandelt, nur gefallen vermittelst eines Gefühls, das auf sinnlicher Empfindung beruhet. Hätte die Kunst hingegen die Absicht, irgend einen bestimmten Gegenstand (z. B. einen bequemen Schrank) hervorzubringen, so würde, wenn diese Absicht durch die Kunst erreicht wird, der Gegenstand (z. B. der Schrank) nur durch Begriffe (z. B. die Gedanken, dafs sich darin viel aufheben, gut verbergen läfst, u. s. w.) gefallen. In beiden Fällen würde die Kunst nicht dadurch gefallen, dafs man den Gegenstand blofs der Beurtheilung unterwürfe, sondern durch die Empfindungen oder die Begriffe. Sie würde daher nicht eine schöne, sondern eine mechanische Kunst seyn; weil unter mechanischer Kunst eine solche zu verstehen ist, welche blofs Erkenntnifs des Gegenstandes, und die Geschicklichkeit, ihn dieser Erkenntnifs gemäfs hervorzubringen, erfordert (U. 180. M. II, 675.).

e. Also muss man die Absicht dem Product der schönen Kunst nie ansehen. Das heisst, schöne Kunst muss in ihrem Product so anzusehen seyn, als wäre es Natur, und als wäre folglich gar keine Absicht dabei, und doch muss man sich dabei bewusst seyn, dass es Kunst ist. Dies ist nur dadurch möglich, dass zwar alle Regeln bei der Hervorbringung eines Kunstproducts auf das pünctlichste sind befolgt worden, nach welchen das Product allein das werden kann, was es seyn soll; dass man aber doch keine Spur davon an diesem Product antrifft, dass die Regeln dem Künstler vor Augen geschwebt, und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt haben (U. 186. M. II, 676.). Dass schöne Kunst, Kunst des Genies ist, findet man im Art. Genie, 5.

f. Zur schönen Kunst werden erfordert:

α. Einbildungskraft, s. Genie, 12. f.

β. Verstand, s. Genie, 12. f.

γ. Geist, s. Geist.

δ. Geschmack, s. Geschmack.

Die drei ersteren Vermögen bekommen durch das vierte allererst ihre Vereinigung, s. Geschmack, 7. (U. 203. M. II, 706.). Wir wollen dieses noch kürzlich hier aus einander setzen.

g. Von der Verbindung des Geschmacks mit Genie in Producten der schönen Kunst. Es ist die Frage: ist in Sachen der schönen Kunst mehr am Genie oder am Geschmack gelegen? So sollen, nach Hume, die Engländer mehr Genie, die Franzosen mehr Geschmack haben; woran ist nun mehr gelegen? Genie schliesst eigentlich Verstand, Einbildungskraft

und Geist in sich, der Geschmack aber setzt sie in das rechte Verhältniss zu einander. Die Einbildungskraft ist das Hauptvermögen des Genies, denn dieses schafft die ästhetischen Ideen, s. Genie, 12. Geschmack aber ist die Urtheilskraft in Beziehung auf das Schöne. Obige Frage wäre also mit der einerlei, kommt es in Sachen der schönen Kunst mehr auf Einbildung oder auf Urtheilskraft an? Eine Kunst, die bloss Genie zum Grunde hätte, würde bloss zu einem gegebenen Begriff ästhetische Ideen auffinden und Andern mittheilen können; dies Talent des Genies aber heisst Geist; und daher würde eine solche Kunst eher eine geistreiche als eine schöne Kunst genannt werden müssen. Nur eine Kunst, die auf Geschmack beruhet, kann allein eine schöne Kunst genannt werden, denn ohne Geschmack kann das Genie seinem Product nicht die schöne Form geben, s. Genie, 10. ff. Folglich ist der Geschmack die unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*), ohne welche gar kein Kunstwerk und also keine schöne Kunst möglich ist (U. 202. M. II, 704.).

h. Der Geschmack muss das Genie stets in Zucht halten, es zügeln, ihm die Flügel beschneiden und es gesittet oder geschliffen machen. Zugleich giebt der Geschmack dem Genie die Leitung, worüber es sich verbreiten und bis wie weit es gehen soll, um zweckmäsig zu bleiben. Der Geschmack bringt endlich Klarheit und Ordnung in die Ideen, und macht sie dadurch haltbar, und eines dauernden und allgemeinen Beifalls, der Nachfolge Anderer, und einer immer fortschreitenden Cultur fähig. Wenn also beide Eigenschaften des Gemüths im Widerstreit sind, so muss das Genie dem Geschmack weichen. Auch wird die Urtheilskraft, welche in Sachen der schönen Kunst aus eigenen Principien den Ausspruch thut, und dann eben Geschmack heisst (s. Geschmack), eher der Freiheit und dem Reichthum der Einbildungskraft,

als dem Verſtande, Abbruch zu thun, erlauben (U. 203. M. II, 705.).

i. Von der Eintheilung der ſchönen Künſte. Man kann überhaupt Schönheit den Ausdruck äſthetiſcher Ideen nennen; iſt es Naturſchönheit, ſo iſt die Natur uns ſchön, weil es uns bei der Anſchauung ſo iſt, als hätte ſie Jemand nach Ideen hervorgebracht; iſt es Kunſtſchönheit, ſo ſoll ſie wirklich Ideen darſtellen (U. 204. M. II, 707.). Man kann daher die ſchönen Künſte ſo eintheilen, als man die Arten, wie der Menſch ſich ausdrückt, um ſich Andern mitzutheilen, eintheilt. Die Art, wie ſich der Menſch mittheilt, iſt nehmlich:

α. die Articulation, die den Gedanken durch Worte;

β. die Geſticulation, die die Anſchauung durch Gebehrden;

γ. die Modulation, die die Empfindung durch den Ton

mittheilt oder auf den Andern überträgt. Nur die Verbindung dieſer drei Arten des Ausdrucks macht die vollſtändige Mittheilung des Sprechenden aus (U. 204. f. M. II, 708.).

k. Hiernach kann es auch nur dreierlei Arten ſchöner Künſte geben:

α. die redende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Gedanken, welche hier die Anſchauungen im innern Sinn oder Vorſtellungen der bloſsen Einbildungskraft wirken, durch Worte;

β. die bildende Kunſt, welche die Ideen vermittelſt der Anſchauungen im äuſsern

Sinn durch Darstellungen im empirischen Raum oder äussere Sinnenformen;

γ. die Empfindung wirkende Kunst oder Kunst des schönen Spiels der Empfindungen, welche die Ideen vermittelst der Empfindungen durch äussere Sinneneindrücke oder Stimmungen (Spannungen, Töne) des Sinnes

mittheilet.

Man könnte diese Eintheilung auch logisch, durch Entgegensetzung, machen, welche analytische Eintheilung, nach dem Satze des Widerspruchs, jederzeit zweitheilig (dichotomisch) ist. Diese Eintheilung, welche aber zu abstract und den gemeinen Begriffen nicht so angemessen aussieht, würde folgende seyn: Die schöne Kunst drückt Ideen aus entweder

α. in Worten, oder

β. in Anschauungen.

Nun haben aber die Anschauungen

αα. eine Form, diese giebt eigentliche Anschauungen; und

ββ. eine Materie, diese giebt Empfindungen.

Uebrigens bevorwortet K. noch, dass er diesen Entwurf zu einer Eintheilung nicht für eine unumstössliche Theorie wolle angesehen haben, sondern nur für einen Versuch, deren man mehrere anstellen könne und solle (U. 204. f. M. II, 709.).

I. Von der Verbindung der schönen Künste in einem und demselben Product.

Es können zur Hervorbringung eines Kunstproducts mehrere schöne Künste gewirkt haben, z. B. in einem Schauspiele die Beredsamkeit und Mahlerei, sowohl in der Darstellung der Subjecte (spielenden Personen), als auch der Gegenstände; im Gesange die Poesie und Musik; in der Oper die Poesie, Musik und Mahlerei (die Darstellung der spielenden Personen und Gegenstände, und die Theatermahlerei); im Tanz, das Spiel der Gestalten mit dem der Empfindungen. Es kann in einem Kunstwerk auch das Erhabene mit dem Schönen verbunden werden, z.B. in einem gereimten Trauerspiel, Lehrgedicht, Oratorium, u. s. w. In dieser Verbindung ist ein schönes Kunstwerk noch künstlicher. Allein darum ist es nicht immer schöner, weil sich so mannigfaltige Arten des Wohlgefallens durchkreuzen und eins das andere hindert und stört. — In aller schönen Kunst besteht das Wesentliche in der Form, dass nehmlich diese für die Beschauung und Beurtheilung zweckmäfsig sei, wo die Lust zugleich Cultur ist und den Geist zu Ideen stimmt, mithin ihn mehrerer solcher Lust und Unterhaltung empfänglich macht. Das Wesentliche der Kunst besteht folglich nicht in der Materie, d. i. der Empfindung des Gegenstandes durch die Sinne (nehmlich in dem Reiz und der Rührung der Sinne durch den Gegenstand), dass diese Genuss verschaffe. Statt dass die Betrachtung des Schönen den Geist cultivirt, läfst die Empfindung der Annehmlichkeit nichts in der Idee zurück, sondern macht viel mehr auf die Länge den Geist stumpf, den Gegenstand nach und nach anekelnd, und das Gemüth, durch das Bewufstseyn seiner, im Urtheile der Vernunft zweckwidrigen, Stimmung, mit sich selbst unzufrieden und launisch *) (U. 213. M. II, 717.).

---

*) Das Wesen der schönen Künste besteht also nicht, wie doch in Sulzers Theorie (Art. Künste) behauptet wird: in der

Die schönen Künste müssen mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden, denn diese gefallen nicht blofs als Mittel wozu, sondern um ihrer selbst willen; und das Wohlgefallen, welches die schönen Künste verursachen, ist dann dauernd. Ist aber in einem Kunstwerk gar keine moralische Tendenz, so dient es nur zur Zerstreuung, d. i. dazu, sich noch unnützlicher zu beschäftigen und noch unzufriedener mit sich selbst zu machen. Ueberhaupt sind die Schönheiten der Natur zu der Absicht, uns mit Beziehung auf Moralität zu unterhalten, am zuträglichsten, wenn man früh dazu gewöhnt wird, sie zu beobachten, zu beurtheilen und zu bewundern (U. 214. f. M. II, 718.).

m. Vergleichung des ästhetischen Werths der schönen Künste unter einander. Unter allen schönen Künsten behauptet die Dichtkunst den obersten Rang, denn sie verdankt ihren Ursprung fast gänzlich dem Genie, und will am wenigsten durch Vorschrift oder durch Beispiele geleitet seyn. Sie erweitert überdem das Gemüth dadurch, dafs sie die Einbildungskraft in Freiheit setzt, und innerhalb den Schranken eines gegebenen Begriffs, unter der unbegrenzten Mannigfaltigkeit möglicher, damit zusammenstimmender, Formen, diejenige darbietet, welche die Darstellung derselben mit einer Gedankenfülle verknüpft, der kein Sprachausdruck völlig angemessen ist, und die sich also für das Gefühl zu Ideen erhebt. Sie stärkt aber auch das Gemüth dadurch, dafs sie es sein freies, selbst-

---

Einwebung des Angenehmen in das Nützliche. Ein Gesang kann schön seyn, ohne reizend und rührend zu seyn, eben so darf ein Gebäude, oder die Sprache in einem Product der Dichtkunst eben nicht reizend oder angenehm seyn, um schön zu seyn.

thätiges und von der Naturbestimmung unabhängiges Vermögen fühlen läſst, die Natur als Erscheinung nach Ansichten zu betrachten und zu beurtheilen, welche die Natur nicht von selbst darbietet. Sie spielt endlich mit dem Schein, den sie nach Belieben erweckt, ohne doch dadurch zu betrügen. Dagegen ist die Beredsamkeit (nicht Beredheit und Wohlredenheit, zusammen Rhetorik genannt) die Kunst zu überreden (statt zu überzeugen, wozu bloſs Gründe, ohne alle Kunst des Redners, hinreichen), und sollte also aus den Gerichtsschranken und von den Kanzeln verbannt seyn *), s. Beredsamkeit, 2.

---

*) Wenn mein Freund Blühdorn (in seiner Abhandlung: über die Simplicität des Ausdrucks in Predigten, vor seinen Religionsvorträgen, Magdeburg 1801) mit diesem Urtheil nicht zufrieden ist, so rührt es daher, weil er das Beredsamkeit nennt, was bei Kant Rhetorik heiſst. Man kann sich die Sache so vorstellen. Wer einen Andern von der Wahrheit eines Satzes belehren und überzeugen will, der trägt den Beweis dafür entweder

1. ganz simpel vor, ohne alle Rücksicht darauf, wie er sich darüber ausdrückt, wenn er nur Einsicht in die Beweisgründe, und dadurch Ueberzeugung bewirkt; oder

2. er sieht bei seinem Vortrag zugleich darauf, daſs er sich rein, leicht, richtig und passend ausdrücke, d. i. er wendet Wohlredenheit dazu an; oder

3. der lebhafte Herzensantheil, den er an der Wahrheit oder am Guten nimmt, macht, daſs er auch seine Einbildungskraft, wenn sie fruchtbar und zur Darstellung seiner Ideen tüchtig ist, aufbietet und vermittelst derselben und mit Hülfe des Reichthums der Sprache, den er in seiner Gewalt hat, seinen Satz mit den Beweisgründen desselben ins Licht setzt, d. h. er wendet Beredheit dazu an; oder endlich

4. es liegt ihm daran, daſs der Zuhörer für seinen (des Redners) Satz gewonnen werde, der Zuhörer mag nun überzeugt oder überredet werden. So liegt dem Redner im Parlament daran, daſs für

Wenn es um Reiz und Bewegung des Gemüths zu thun ist, so folgt nach der Dicht-

---

seine Behauptung gestimmt werde, und der Kanzelredner bildet sich gemeiniglich ein, der Zweck der Religion sei erreicht, wenn der Zuhörer, durch des Redners Vortrag gewonnen, nun anfängt einen Satz für wahr zu halten oder eine Lasterthat seltner zu vollbringen oder ganz aufzugeben. Wem nun hieran liegt, dem ist es genug, wenn der Zuhörer auch nur überredet wird. Er bietet also die Kunst auf, seiner Behauptung allen den Glanz zu geben, wodurch sie gefallen kann, folglich will er nicht überzeugen, sondern gewinnen, wodurch sich selbst, wenn die Behauptung auch wahr ist, woran dem Redner als solchem nichts liegt, die Wahrheit mit ihren Beweisgründen in einen schönen Schein verwandelt, und folglich der Zuhörer hintergangen wird. Der Redner thut also das, was der Dichter thut, er erregt einen schönen Schein, nur mit dem Unterschied, dass man bei dem Product des Dichters weiss, dass es Schein ist, bei dem Product des Redners aber diesen Schein für Wahrheit hält. Der Redner benimmt dem Zuhörer die Freiheit zu prüfen, wozu Kaltblütigkeit und Gemüthsruhe nöthig ist, und interessirt ihn für die Behauptung. Daher ist nun in jedem, durch die Kunst des Redners bewirkten, Fürwahrhalten stets Ueberzeugung und Ueberredung vermischt, und folglich der Zuhörer jedesmal in dem Maasse durch den schönen Schein getäuscht, in welchem sich Ueberredung in seine Ueberzeugung eingemischt hat. Diese Kunst des Redners heisst nun Beredsamkeit. Aus dieser Exposition erhellet, dass Beredheit und Wohlredenheit von Kant nicht als gleichbedeutende Ausdrücke gebraucht worden sind. Wer beide zusammen besitzt, ist der Redner ohne Kunst (*vir bonus dicendi peritus*), d. i. der nicht Künste oder Kunstgriffe (Erhitzung der Einbildungskraft durch ästhetische Ideen) gebraucht, die Zuhörer zu gewinnen. Die Beredsamkeit aber, in dem Sinn, wie Kant das Wort nimmt, ist eine, nicht achtungswürdige, Kunst, sich der Schwächen der Menschen zu seinen Absichten zu bedienen, diese mögen nun immer so gut gemeint und auch wirklich so gut seyn als sie wollen. Die Ideen des Rechts und der Pflicht sollen nur selbst und allein das Gemüth bestimmen, nicht aber die Erhitzung der Einbildungskraft, die Erregung der Affecten u. s. w. dasselbe für sie gewinnen; sonst wird der Mensch für das Recht und die Pflicht bestochen und überredet. Die Künste des Redners schieben also stets der Unabhängigkeit der Pflichtgesinnung das blinde mechanische Spiel des sogenannten guten Herzens unter. Allerdings haben schon die Alten dies an der Beredsamkeit getadelt, und sie daher eine böse Kunst, eine

kunst die **Tonkunst**, welche der Dichtkunst am nächsten kommt, und sich mit derselben auch sehr natürlich vereinigen läſst. Sie steht aber hinter der Dichtkunst, weil die Musik nicht, wie die Poesie, etwas zum Nachdenken übrig läſst, sondern durch lauter Empfindungen, ohne Begriffe, spricht; weil diese Empfindungen vorübergehender sind, als die Gedanken, welche die Poesie zurückläſst; und weil sie mehr Genuſs geben als cultiviren. Daher verlangt sie auch öftern Wechsel, und verträgt, wenn sie als Kunst wirken soll, nicht mehrmalige Wiederholung, weil diese nicht Wohlgefallen, sondern Ueberdruſs wirkt. Allein sie **bewegt** das Gemüth mannigfaltiger und inniglicher als die Dichtkunst und jede andere der schönen Künste, s. **Musik** (U. 218. M. II, 719.).

Wenn man dagegen den Werth der schönen Künste nach der Cultur schätzt, die sie dem Gemüth verschaffen, so hat Musik unter den schönen Künsten den untersten, so wie unter denen, die nach ihrer **Annehmlichkeit** geschätzt werden, vielleicht den oberſten Platz. Der Musik gehen, wenn man die **Cultur** zum Maaſsstab der Schätzung nimmt, die **bildenden Künste** vor, denn diese machen einen **bleibenden**, die Musik aber macht nur einen **vorübergehenden** Eindruck, s. **Musik und Malerei** (U. 220. M. II, 721.).

Kunstinstinct,

s. **Trieb**.

Kunst zu **täuschen** genannt; selbst **Quinctilian** nennt sie eine Kunst zu überreden. Auch war dem Redner im Areopag nicht erlaubt, die Leidenschaften rege zu machen, sondern er war genöthigt, sich bloſs auf den Vortrag dessen, was zur Sache gehörte, einzuschränken.

Kunſtproduct,

ſ. Product.

Kunſtſchönheit,

ſ. Genie, 8. und Kunſt, ſchöne.

Kunſtverſtand,

ſ. Verſtand.

Kunſtweisheit,

göttliche Kunſt, *ars ſapientiae, ars divina, art divin.* Eine Kunſt, welche Ideen adäquat iſt (S. III, 387 *). Dies ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn; denn Ideen ſind Begriffe, denen kein Gegenſtand in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann (A. 120.). Allein die Möglichkeit der Ideen überſteigt nur alle Einſicht der menſchlichen Vernunft. Es läſst ſich alſo wohl eine Kunſt denken, die alle andere Kunſt überträfe, und von keiner übertroffen würde, dieſe würde alſo in ihren Producten die Ideen, hinter denen alle Kunſt in der Erfahrung zurück bleibt, völlig erreichen. Dieſe Kunſt wäre demnach eine göttliche Kunſt, und der Begriff einer ſolchen Kunſt iſt ſelbſt eine Idee.

2. Weisheit iſt die Eigenſchaft eines Willens, daſs er zum höchſten Gut, als dem Endzweck aller Dinge, zuſammen ſtimmt. Das höchſte Gut, als der Endzweck aller Dinge, iſt aber eine Idee; denn es iſt in keiner Erfahrung dem Begriff deſſelben angemeſſen (adäquat) zu finden. Eine Kunſt alſo, welche das höchſte Gut

hervorbringen kann, ist eine **göttliche Kunst**, und verdient den Namen der **Weisheit**. Denn **Kunst** ist das Vermögen im Gebrauch der tauglichsten Mittel zu beliebigen Zwecken; ist nun dieser Zweck das höchste Gut, der Endzweck aller Dinge, so stimmt der Wille damit zusammen, und diese Eigenschaft desselben ist **Weisheit**, und also diese Eigenschaft mit jenem Vermögen verbunden eine **Kunstweisheit**, die nur der **Welturheber** haben kann.

3. Diese **Kunstweisheit** ist aber von der **moralischen Weisheit** zu unterscheiden; jene bestehet nehmlich in dem Vermögen, das höchste Gut hervorzubringen, diese in der Beschaffenheit des Willens, dasselbe zum obersten Endzweck alles Wollens zu machen. Eine jede Idee ist real oder hat objective Gültigkeit, wenn sie unentbehrlich ist entweder zum systematischen Gebrauch des Verstandes, um ihm im Erkennen die rechte Richtung, oder der Willkühr ihre Bestimmung zu geben. Die Idee der **Kunstweisheit** ist eine Idee der erstern Art, sie ist unentbehrlich zur Erklärung des Zusammenhangs der Dinge in der Welt als Zwecke und Mittel, welchen Zusammenhang wir doch bei den organischen Cörpern nicht leugnen können, indem bei denselben alles als wechselseitiges Mittel und Zwecke zusammenhängt. So bringt der Baum die Blätter hervor, und ist also die mechanisch wirkende Ursache derselben, allein die Blätter dienen wieder zur Erhaltung des Baums, man darf sie dem Baum nicht öfters nehmen, wenn er nicht verdorren soll. Hier ist offenbar der Baum der Zweck der Blätter, aber da es ohne eine bestimmte Einrichtung des Baums keine Blätter geben könnte, die Blätter der Zweck des Baumes. Wir müssen daher, da wir diesen Zusammenhang nicht aus blossen wirkenden Ursachen und also dem blinden Mechanismus der Natur erklären können, wenigstens in der Beurthei-

lung der Natur ſo verfahren, als liege den nicht mechaniſch gewirkten, alſo nicht nothwendigen Producten, d. i. den zufälligen Formen der Dinge in der Natur eine nach beliebigen Abſichten wirkende Willkühr zum Grunde, das iſt, eine **Kunſtweisheit**, die alles nach Zwecken, und folglich zum Endzweck der Dinge entſtehen läſst. Die **Teleologie** oder Lehre von den Zwecken, auch durch ſie die **Phyſikotheologie**, oder Lehre von Gott, in ſo fern die Welt als ſein Werk betrachtet wird, giebt reichliche Beweiſe ſeiner Kunſtweisheit in der Erfahrung. Dieſes, und daſs von der Kunſtweisheit kein Schluſs auf die moraliſche Weisheit des Welturhebers gilt, auch wie dem Anſehen nach die Kunſtweisheit in den Naturzwecken, welche auch Ideen ſind, folglich Ideen realiſirt ſind, findet man auseinandergeſetzt und aufgelöſet in den Art. **Teleologie, Naturzweck und Endzweck**, 13. (S. III. 487. *).

Kunſtwerk,

ſ. **Product.**

L.

Lachen,

s. Gedankenspiel, 3. ff.

Landesverweisung,

Recht derselben, *jus exilii, droit d'exil.* Das Recht, den Staatsbürger in die weite Welt (d. i. ins Ausland überhaupt), in der altdeutschen Sprache Elend genannt, zu schicken (K. 208.). Dies Recht hat der Landesherr oder das Staatsoberhaupt; denn er hat das Recht zu strafen, und folglich auch mit der gänzlichen Ausschliessung vom Staat, wenn der Unterthan das Recht, Staatsbürger zu seyn, verwirkt hat.

2. Wenn Jemand des Landes verwiesen wird, so bedeutet das so viel als, der Landesherr entzieht ihm nun allen Schutz, und macht ihn innerhalb seiner Grenzen vogelfrei (*exlex*). So würde der mit allem Recht als vogelfrei ausgestossen oder des Landes verwiesen werden, welcher sich der in einem Staate herrschenden Autorität darum widersetzen wollte, weil der Ursprung derselben nicht rechtmäsig gewesen sei; indem

ihr Recht eben darin liegt, dass sie herrschend, d. i. durch den allgemeinen Willen des Volks anerkannt, ist (K. 208. 174.).

Laster,

vitium, *vice*. Dieses Wort wird, wie so viele, in einer subjectiven und objectiven Bedeutung gebraucht. Subjectiv wird der Hang zur gesetzwidrigen Handlung, objectiv die gesetzwidrige Handlung selbst, Laster genannt. Jener Hang ist der in dem Menschen liegende Grund der Möglichkeit, dass seine Gesinnung dem Gesetze der Pflicht zuwider sei, sofern dieser Grund für den Menschen zufällig ist. Die Möglichkeit aber heisst, dass diese pflichtwidrige Gesinnung wirklich werden kann (R. 56.).

2. Objectiv ist Laster (*peccatum derivativum*) alle gesetzwidrige That, welche der Materie nach dem Gesetze widerstreitet (R. 25). Die Handlungen, welche diesen Namen haben, werden also

a. einer gesetzwidrigen Maxime gemäss ausgeübt;

b. geschieht dieses der Materie nach, d. i. die Objecte der Willkühr betreffend. Das heisst, es wird bei dieser Bedeutung nicht darauf gesehen, was der Handelnde für eine Maxime hat, sondern nur darauf, dass die Handlung einer gesetzwidrigen Maxime gemäss ist, die Maxime des Handelnden mag seyn welche sie wolle.

3. Das Laster, in subjectiver Bedeutung, ist das Widerspiel (*contrarie s. realiter oppositum*) von der Tugend. Denn Tugend ist die Angemessenheit der Gesinnung zum Gesetze der

Pflicht (R. 36.); nun kann man sich die blosse Abwesenheit der Tugend, oder das Nichtseyn derselben im Menschen, denken, dies ist Untugend oder moralische Schwäche; oder den der Tugend gerade entgegen gesetzten Zustand eines Menschen, dies ist Laster oder Stärke des Gemüths zu Verbrechen. Wenn wir, wie die Algebraisten mit einer jeden Grösse thun, die Tugend durch den Buchstaben a bezeichnen, und andeuten wollen, dass man ihr etwas entgegen setze, was ganz das Widerspiel von ihr ist, also eine gleiche Stärke des Gemüths zu gesetzwidrigen Handlungen: so kann man die Tugend $= + a$ setzen, d. h. sie ist gleich (welches das Zeichen $=$ bezeichnet) einer Grösse (a), der man etwas entgegen setzen will (welches das Zeichen + bezeichnet). Dann ist das Laster $= - a$, d. h. es ist in dem Gemüth z. B. eines andern Menschen eine gleiche Stärke des Gemüths, als in dem Gemüth eines Tugendhaften, aber zu dem geraden Widerspiel (welches durch das Zeichen — angedeutet wird), in dem Gemüth des Tugendhaften ist es Stärke zu gesetzlichen, in dem Gemüth des Lasterhaften zu gesetzwidrigen Handlungen. Ist aber gar keine Stärke weder zu dem einen noch zu dem andern im Gemüth, so ist das Untugend $= 0$, welches blos die Abwesenheit der Tugend, aber auch die Abwesenheit des Lasters, also noch nicht die Anwesenheit eines Lasters bedeutet (T. 10.).

4. Die Stärke des Vorsatzes in Erfüllung der Pflicht ist eigentlich allein Tugend, die Schwäche dieses Vorsatzes ist bloss Untugend, oder ein Mangel an moralischer Stärke (*defectus moralis*); Laster aber ist, wenn es dem Subject Grundsatz ist, sich der Pflicht nicht zu fügen. Daher ist nun auch, in objectiver Bedeutung, nicht jede pflichtwidrige Handlung Laster; sondern die pflichtwidrige Handlung überhaupt heisst

Uebertretung (*peccatum*), iſt ſie aber vorſetzlich, ſo daſs ſie dem Subject zum Grundſatz geworden iſt, dann iſt ſie eigentlich eine ſolche Handlung, die man Laſter nennt. Eine ſolche Handlung iſt Verſchuldung (*demeritum*), und nicht bloſs moraliſcher Unwerth*) (T. 21.),

5. Die Unterlaſſung der bloſsen Liebespflichten, nehmlich der Pflichten der Wohlthätigkeit, der Dankbarkeit, der Theilnehmung, es ſei nun der Mitfreude oder des Mitleids, iſt Uebertretung, aber bloſs Untugend. Aber die Unterlaſſung der Pflicht, die aus der ſchuldigen Achtung für jeden Menſchen überhaupt hervorgeht, iſt Laſter; denn durch die Verabſäumung der Liebespflichten wird kein Menſch beleidigt, ſondern es unterbleibt nur etwas für ihn Wohlthätiges; durch die Unterlaſſung der Pflichten aus ſchuldiger Achtung aber geſchieht dem Menſchen Abbruch in Anſehung ſeines geſetzmäſsigen Anſpruchs. Wenn es aber in K. Tugendlehre (T. 143.) heiſst: die erſtere Uebertretung iſt das Pflichtwidrige des Widerſpiels (*contrarie oppoſitum virtutis*), ſo iſt das offenbar ein Verſehen, und muſs heiſsen, des logiſchen Gegentheils (*contradictorie oppoſitum virtutis*). Denn das Pflichtwidrige des Widerſpiels der Liebespflichten ſind die Laſter des Menſchenhaſſes, qualificirter Neid, qualificirte Undankbarkeit und qualificirte Schadenfreude. Was aber nicht allein keine moraliſche Zuthat iſt, ſondern ſogar den Werth derjenigen, die ſonſt dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, iſt Laſter (T. 143.).

---

*) Jener Unterſchied, den Engelhard macht (*Leibnitii O.O. V. I, p. 436, o.*), um Leibnitzens Vorſtellung zu retten, (der alle Uebertretung für Mangel an moraliſcher Stärke hielt), daſs nur in metaphyſiſcher Bedeutung das Böſe = 0 ſei, in moraliſcher Bedeutung aber daſſelbe allerdings ein wirkliches Verhältniſs unſrer Handlungen zum Geſetz ſei, iſt folglich nichtig.

6. Ein wahres **Laſter** iſt daher ein **qualificirtes** Böſe, d. i. ein ſolches, bei welchem geſetzwidrige Grundſätze ſtatt finden, ſo daſs das Böſe dadurch (als vorſätzlich) in die Maxime des Subjects iſt aufgenommen worden. Dies iſt z. B. bei Leidenſchaften möglich, denn dieſe ſind Begierden, die zur bleibenden Neigung geworden ſind, ihnen hängt der Menſch mit Ruhe nach, und dieſe läſst Ueberlegung zu, und verſtattet alſo dem Gemüth, ſich darüber geſetzwidrige Grundſätze zu machen. Wenn z. B. in dem Menſchen die ſinnliche Begierde entſteht, die man **Haſs** nennt, ſo kann dieſe Begierde, wenn der Menſch ihr nicht widerſteht, ihm zur Gewohnheit werden, ſie wird alſo in ihm eine bleibende Neigung, die ſich dann auf die angegebene Art, wenn der Menſch über ſie brütet, mit dem Laſter verſchwiſtert, welches man **Haſs** nennt. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verſchwiſtert ſich aus eben dem Grunde nicht ſo ſehr mit dem Laſter (F. 50. f.).

7. Es erhellet hieraus, daſs eine Mehrheit der Laſter ſich denken, wie es denn unvermeidlich iſt, nichts anders heiſst, als ſich verſchiedene Gegenſtände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip des Laſters, nehmlich der geſetzwidrigen Maxime den Vorzug vor der geſetzlichen zu geben, und ſie in ſeine Maxime aufzunehmen, geleitet wird. Dieſes Grundprincip des Laſters, das als ſolches unerklärlich iſt, wird zuweilen perſonificirt oder als eine Perſon dargeſtellt, und dann der **Böſe** oder der **Teufel** genannt. Denn das Laſter, als die herrſchend böſe Geſinnung des Menſchen, wird ſo vorgeſtellt, als ſei es nur Eine, und als beſitze es die Menſchen, weil, wenn der Menſch ſo vorgeſtellt würde, als beſäſse der Menſch das Laſter, die falſche Vorſtellung entſteht: als habe der Menſch die Wahl gehabt zwiſchen Tugend und Laſter, und ſich für das letzte durch freien Willen beſtimmt, da er doch,

wenn er dem Laster ergeben ist, angesehen werden muss, als sei er ein Sklave seiner Laster. Das personificirte Böse ist aber nichts weiter als eine ästhetische Maschinerie, d. i. die Versinnlichung eines sich im Uebersinnlichen verlierenden Grundes, um dadurch den Knoten im Ursprung des Bösen gleichsam als gelöset darzustellen, und zugleich dadurch, wie durch jede sinnliche Darstellung im Praktischen, auf das Gefühl, aber in moralischer Hinsicht, zu wirken (T. 48.).

8. Man kann nun alle Gegenstände, auf die der Wille aus dem Princip des Lasters gerichtet seyn kann, also alle Laster (in objectiver Bedeutung), auf zwei Classen bringen, nach der zwiefachen Anlage, die in dem Menschen das lasterhafte Begehren möglich macht. In dem Menschen ist nehmlich die Anlage zur Thierheit und die Anlage zur Menschheit (s. Anlage des Menschen zum Begehren 1. ff.). Auf die Anlage zur Thierheit können allerlei Laster gepfropfet werden, wenn die Willkühr bestimmt wird, aus dem Princip des Lasters von dieser Anlage Gebrauch zu machen. Diese Laster können Laster der Rohigkeit der Natur, und, in ihrer höchsten Abweichung vom Naturzweck jener Anlagen, viehische Laster heissen (s. Anlagen des Menschen zum Begehren, 6.) (R. 16. f.).

9. Auf die Anlage zur Menschheit können ebenfalls allerlei Laster gepfropft werden, wenn die Willkühr bestimmt wird, aus dem Princip des Lasters von dieser Anlage Gebrauch zu machen. Aus dieser Anlage entspringen nehmlich Eifersucht und Nebenbuhlerei, und hierauf können die gröfsten Laster geheimer und offenbarer Feindseligkeiten gegen Alle, die wir als für uns fremde ansehen, gepfropft werden. Diese Laster können Laster der Cultur und, im höchsten Grade ihrer Bösartigkeit, teuflische Laster

genannt werden (ſ. Anlagen des Menſchen zum Begehren, 7.) (R. 17. f.).

10. Alle Laſter ſind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menſchlich ſubjectiv betrachtet, d. i. wie die Erfahrung uns unſere Gattung kennen lehrt. Ob man alſo zwar einige derſelben in der Heftigkeit des Abſcheues teufliſch nennen möchte, ſo wie ihr Gegenſtück Engelstugend genannt werden könnte: ſo ſind beide doch nur Ideen von einem Maximum (höchſten Grade). Dieſe Gegeneinanderſtellung iſt Uebertreibung. Menſchen können zwar auch in viehiſche Laſter fallen, allein der Grund davon iſt, wie wir geſehen haben, nicht eine Anlage dazu, ſondern der Miſsbrauch dieſer Anlage (T. 137. f.).

11. Ein Laſter iſt von einer Tugend nicht durch den Grad der Befolgung gewiſſer Maximen unterſchieden, ſondern ſie ſind ihrer Beſchaffenheit nach, oder ſpecifiſch von einander verſchieden, das Laſter und die Tugend drücken beide das Verhältniſs der Willkühr zum Geſetz aus, aber das eine iſt das Entgegengeſetzte von dem andern. Mit andern Worten, der belobte Grundſatz des Ariſtoteles *), die Tugend in dem Mittlern zwiſchen zwei Laſtern zu ſetzen, iſt falſch. Geſetzt, gute Wirthſchaft ſei das Mittlere zwiſchen zwei Laſtern, Geitz und Verſchwendung, ſo kann ſie weder durch die Verminderung der Verſchwendung oder durch Erſparung, noch durch Vermehrung der Ausgaben, Tugend werden. Man kann nicht ſagen, die Tugend der guten Wirthſchaft iſt die, wo ſich die Verminderung der Verſchwendung und des Geſetzes, die ſich entgegen kommen, treffen. Sondern jedes dieſer Laſter hat ſeine eigene

*) Ethik 2. B. 2. Cap.

Maxime, die sich beide einander nothwendig widersprechen. Der Geitz als Laster hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung nicht im Genuss seines Vermögens, sondern mit Entsagung auf den Genuss blos in dem Besitz desselben zu setzen *). Die Verschwendung als Laster hat die Maxime, den Zweck der Haushaltung im Genuss des Vermögens zu setzen, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen. Die Sparsamkeit hat aber die Maxime, sowohl den Genuss des Vermögens, als auch die Erhaltung desselben zum Zweck der Haushaltung zu machen, und beides mit einander zu vereinigen (T. 43. f.).

---

*) Garve in den Erläuterungen zum 6. Cap. des 2. B. der Ethik des Aristoteles fragt: ob dies bestimmter sei, als der Grundsatz des Aristoteles? Die Antwort ist: allerdings. Garve stellt sich nehmlich vor, Kant behaupte, der Geitz bestehe in der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, aber ohne Absicht auf den Genuss, und sagt nun: Wohl leben heisse sich ein Vergnügen verschaffen, also hienge doch der Geitz von dem mehrern oder wenigern Vergnügen ab, welches man sich verschaffe, und alle sei doch auch eine Grösse.

Allein 1. Kant sagt ausdrücklich (T. 89.): nicht das Maass der Ausübung sittlicher Maximen, sondern die Maxime bestimmt die Tugend oder das Laster. Folglich bestehet der Geitz nicht in dem Mehr oder Weniger des Vergnügens, das ich mir versage, sondern in der Maxime, mir jedes zu versagen, um das Vermögen zu erhalten, und das ist bestimmt;

2. ist es unbegreiflich, wie Garve auf das Mehr oder Weniger kommt, da Kant ausdrücklich von der Erhaltung aller Mittel zum Wohlleben, ohne Absicht auf mehrere oder wenigere, sondern auf Genuss überhaupt, redet;

3. ist alle zwar auch eine Grösse, aber eine bestimmte Grösse, die kein weniger oder mehr zulässt.

Man hüte sich nach einem solchen Beispiel wohl vor dem Ausspruch: „Kant ist widerlegt, denn ein Mann, wie Garve, hat ihn widerlegt."

12. Eben so wenig, und aus demselben Grunde, kann ein Laster durch eine größere Anwendung gewisser Mittel, als es zweckmäßig ist, oder auch durch eine zu kleine Anwendung gewisser Mittel, als sich schickt oder zweckmäßig ist, erklärt werden. Denn hierdurch wird der Grad gar nicht bestimmt, mit dem es Tugend wird, oder aufhört Laster zu seyn; folglich, da hierauf alles ankommen muss, um zu erklären, ob ein Betragen pflichtmäßig sei oder nicht, so kann das keine Erklärung seyn. So ist z. B. die Erklärung, die Verschwendung ist eine zu weit getriebene Verzehrung des Vermögens, eigentlich keine Erklärung, denn es fragt sich: wann ist sie zu weit getrieben? (T. 44. f.)

13. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die der Tugendhafte zu bekämpfen hat. Daher macht auch die sittliche Stärke, als Tapferkeit (*fortitudo moralis*), die größte und einzige wahre Kriegsehre des Menschen aus. Diese sittliche Stärke wird auch die eigentliche, nehmlich praktische Weisheit des Menschen genannt. Denn sie macht den Endzweck des Daseyns des Menschen auf Erden zu dem ihrigen, s. Endzweck und Gut, höchstes (T. 46.).

14. Die Tafel aller Laster, welche Tugendpflichten widerstreiten, ist nach Kants Tugendlehre folgende:

I. Laster, welche der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten,

1. der Rohigkeit der Natur,

α. der Selbstmord,

β. der unnatürliche Gebrauch der Geschlechtsneigung,

γ. der unmäſsige Genuſs der Nahrungsmittel,

2. der Cultur,

α. die Lüge,

β. der Geitz,

γ. die falſche Demuth,

II. Laſter, welche der Tugendpflicht des Menſchen gegen andere widerſtreiten,

1. des Menſchenhaſſes,

α. der qualificirte Neid,

β. die qualificirte Undankbarkeit,

γ. die qualificirte Schadenfreude,

2. der Menſchenverachtung,

α. der Hochmuth,

β. das Afterreden,

γ. die Verhöhnung.

15. Das Laſter I, 1, β. heiſst auch ein unnatürliches Laſter (*crimen carnis contra naturam*), weil es in der Maxime beſteht, einen unnatürlichen (gegen den Zweck der Natur gerichteten) Gebrauch von eines Andern Geſchlechtsorganen und Geſchlechtsvermögen zu machen. Unnaturlich iſt dies Laſter, weil der Menſch zu demſelben, nicht durch den wirklichen Gegenſtand, eine Perſon ſeines eigenen Geſchlechts, oder ſich

selbst, oder ein Thier von einer andern als der Menschengattung, sondern durch die Einbildung von demselben, also gegen den Zweck der Natur, indem nicht die Natur, sondern er sich selbst den Reiz hervorbringt, gereizt wird. Die Einbildung bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar wider einen noch wichtigern Naturzweck, als selbst die natürliche Liebe zum Leben hat; denn diese zielt nur auf die Erhaltung des einzelnen Menschen (Individuums) ab, der Geschlechtstrieb aber auf die Erhaltung der ganzen Art (Species) (K. 107. T. 76.).

16. Dies Laster heisst auch ein unnennbares Laster, weil ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Missbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine, und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grade widerstreitende, Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist, und in dem Maasse eine Abkehrung von diesem Gedanken erregt, dass selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird. Es ist eben daher eine noch verwerflichere Läsion (Verletzung der Rechte) der Menschheit in der eigenen Person des dieses Lasters sich schuldig machenden, als der Selbstmord, den man, mit allen seinen Greueln, der Welt vor Augen zu legen kein Bedenken trägt. Es ist als ob sich der Mensch beschämt fühlt, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung fähig zu seyn. Daher veranlasst und erfordert selbst die erlaubte (an sich freilich bloss thierische) cörperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll. Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des bloss unzweckmässigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften als Verletzung (und zwar, was den erstern betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht ge-

gen ſich ſelbſt, iſt nicht ſo leicht geführt. Der Beweisgrund liegt freilich darin, daſs der Menſch ſeine Perſönlichkeit wegwirft und aufgiebt, wenn er ſich bloſs zum Mittel der Befriedigung thieriſcher Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menſchheit in ſeiner eigenen Perſon, nicht in dem ganzen Geſchlecht, durch ein ſolches Laſter in ſeiner Unnatürlichkeit iſt dadurch noch nicht erklärt. Dieſes unnatürliche Laſter ſcheint auch darum verwerflicher zu ſeyn als der Selbſtmord, weil die trotzige Wegwerfung des Lebens doch noch Muth erfordert. Jenes Laſter hingegen iſt eine weichliche Hingebung an thieriſche Reize. Der Menſch überläſst ſich bei demſelben gänzlich der thieriſchen Neigung, und macht ſich zur genieſsbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen (ekelhaften) Sache, und beraubt ſich ſo aller Achtung für ſich ſelbſt. Dieſes Laſter kann alſo durch gar keine Einſchränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden (K. 107. T. 77. f.).

S. übrigens den Art. Böſes.

Kant Rel. inn. der Grenzen der bloſsen Vern. 1. St. I, S. 16 — II, S. 25 — III, S. 36.

Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre Einleit. II. Anmerk. S. 10. — VII. S. 21. — XIII. S. 43. ff. — XV. S. 50. f. — Elementarl. I. Buch. I. Hauptſt. II. Art. §. 7. S. 76. ff. — II. Buch. I. Hauptſt. I. Abſchn. §. 36. Anmerk. S. 137. f. — II. Abſchn. §. 41. S. 143.

Deſſ. Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. 1. Tit. §. 24. S. 107.

Die Ethik des Ariſtoteles überſ. u. erl. von Chriſtian Garve, Zweites Buch, 2tes K. S. 553. ff. u. 6tes K. Erläut. S. 609.

Latitudinarier

in der Moral, *latitudinarii ethices*. Die Antipoden der Rigoriſten, oder diejenigen,

welche der laxen Denkungsart zugethan sind, dass sie moralische Mitteldinge (*adiaphora*) in Handlungen und menschlichen Charakteren einräumen. Es liegt der Sittenlehre viel daran, keine solchen moralischen Mitteldinge zuzulassen (R. 9.).

2. Ein moralisches Mittelding (*adiaphoron*) wäre eine Handlung, oder auch ein menschlicher Charakter, die weder gut noch böse wären; so wäre der Mensch überhaupt ein solches moralisches Mittelding, wenn er in seiner Gattung weder gut noch böse wäre. Die Erfahrung scheint sogar dieses Mittlere zwischen beiden Extremen zu bestätigen; denn in Ansehung des Vergnügens und Schmerzes giebt es ein dergleichen Mittleres. Wenn wir nehmlich das Vergnügen a nennen, so ist der Schmerz $= - a$ (in der Bedeutung wie im Art. Laster, 3.). Der Zustand, worin eins von beiden angetroffen wird, ist die Gleichgültigkeit $= 0$. Allein die Sittenlehre darf keine solchen moralischen Mitteldinge einräumen, so lange es möglich ist, weil bei einer solchen Doppelsinnigkeit alle Maximen Gefahr laufen, ihre Bestimmtheit und Festigkeit einzubüssen. Diejenigen nun, welche dieser strengen Denkungsart zugethan sind, dass es keine solchen moralischen Mitteldinge giebt, nennt man Rigoristen in der Moral. Aber ihre Antipoden (Gegenfüssler, solche, welche der entgegengesetzten Meinung sind, dass es nehmlich solche moralische Mitteldinge giebt) kann man Latitudinarier nennen. Sie sind aber entweder Latitudinarier der Neutralität oder der Coalition. Wer behauptet, es gebe Handlungen und Charaktere, die weder gut noch böse, also keines von beiden, sind, ist ein Latitudinarier der Neutralität, und kann ein Indifferentist in der Moral heissen, weil er der Meinung ist, dass gewisse Handlungen in Ansehung der Moralität gleichgültig sind. Wer aber behauptet, es gebe gewisse

Handlungen und Charaktere, die beides zugleich ſind, nehmlich in einigen Stücken gut in andern böſe, iſt auch ein ſolcher Latitudinarier, aber der Coalition, weil er beides, das Gute und Böſe, in Einem Gegenſtande vereinigen will, und kann darum ein Synkretiſt (ein Name, welcher dies ausdrückt) in der Moral heiſsen.

3. Um nun einzuſehen, daſs beide Behauptungen falſch ſind, ſtelle man ſich die Sache wieder durch eine Art von mathematiſcher Conſtruction vor, welches gleich alles einleuchtend macht. Man nenne das Gute a, ſo kann man ſich die Aufhebung des a auf zweierlei Art denken, entweder durch contradictoriſche oder durch conträre Entgegenſetzung. Die erſte iſt die logiſche Entgegenſetzung, durch welche ich bloſs das a als nicht vorhanden denke, und dies nennt der Logiker das Nicht = a; die andere iſt die reale Entgegenſetzung, durch welche ich etwas Wirkliches denke, was das gerade Widerſpiel von dem a iſt, und wodurch, wenn ich es mit dem a verbinde, daſſelbe aufgehoben wird oder wegfällt. Dies nennt der Mathematiker das Minus = a oder das negative a = — a.

4. Die leichteſte Art nun einzuſehen, daſs es keine moraliſchen Mitteldinge giebt, iſt, wenn man bedenkt, daſs das Entgegengeſetzte des Guten = a, entweder das Nicht = a, d. i. das Nichtgute, der bloſse Mangel des Guten, d. i. der Maxime gut zu handeln, = o iſt; oder daſs es das Minus = a, d. i. das wirkliche Gegentheil, das Widerſpiel des Guten, d. i. die Maxime, böſe zu handeln, iſt, = — a, welches man auch das Nichtgute nennt, welches aber etwas Wirkliches iſt, das vom bloſsen Mangel des Guten und folglich auch vom bloſsen Mangel des Böſen wohl zu unterſcheiden iſt. Das Nicht-

gute = — a, oder das Minusgute, das negative Gute, kann auch das positive Böse genannt werden.

5. Wir wollen nun einmal annehmen, das moralische Gesetz in uns wäre keine Triebfeder der Willkühr, sondern, wie die Anhänger des Glückseligkeitsprincips (Eudämonisten) behaupten, es müsste immer erst noch ein Gegenstand da seyn, um dessentwillen wir das Gesetz befolgen, und welcher also, vermittelst des sinnlichen Triebes, den der Gegenstand zu befriedigen dient, die Willkühr zur Befolgung des Gesetzes bestimmte. Dann wäre das Moralischgute oder die Zusammenstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = a, das Nichtgute = o, nehmlich der Mangel einer Triebfeder, das Gesetz zu erfüllen, es wirkte kein Gegenstand auf die Willkühr, d. h. das Moralischgute = a wäre zu betrachten wie eine Grösse, die mit o multiplicirt ist (a×o). Man kann das a einmal nehmen, wenn eine Triebfeder, zweimal, wenn zwei Triebfedern, u. s. w. wirken (d. h. die Triebfeder ist zweimal so wirksam als beim vorigen Fall); wirkt aber gar keine, so giebt es gar kein a, oder ich kann es o mal, d. i. gar nicht nehmen, welches, weil × das Zeichen der Multiplication ist, so ausgedrückt werden kann: a×o. Dann wäre es also nichts Böses, wenn kein Gegenstand von aussen als Triebfeder zur Befolgung des Gesetzes da wäre, es wäre aber auch nichts Gutes, sondern nur ein Mangel aller moralischen Triebfeder überhaupt.

6. Das moralische Gesetz ist aber selbst in uns Triebfeder der Willkühr; denn sonst würden wir nicht um des Gesetzes, sondern um des Gegenstandes willen, d. i. nicht aus Moralität, sondern wegen einer sinnlichen Triebfeder, also aus Sinnlichkeit, das Gesetz befolgen. So sei nun das Gesetz als Triebfeder = a, wirkt nun diese Trieb-

feder nicht, oder ist ein Mangel der Uebereinstimmung der Willkühr mit dem Gesetz = o vorhanden, so muſs eine andere Triebfeder auf die Willkühr wirken, welche dem Gesetz als einer Triebfeder wirklich entgegen wirkt. Das heiſst, es muſs im Gemüth eine Widerstrebung gegen das Gesetz = — a vorhanden seyn, folglich eine wirkliche böse Willkühr, die aber nur die Triebfeder des Gesetzes unwirksam macht, und dadurch den moralischen Zustand, der = o ist, hervorbringt. Dieser Zustand = o ist also nicht moralische Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Ansehung der Moralität, sondern beruhet wirklich auf einer bösen Gesinnung. Es giebt also wirklich zwischen einer bösen Gesinnung, d. i. einer solchen, welche gesetzwidrige Maximen der Handlungen zu den ihrigen macht, und zwischen einer guten Gesinnung kein Mittleres (R. 9. f.).

7. Dies ist die Beantwortung der Frage, nach der rigoristischen Entscheidungsart. Der Unterschied zwischen der Natur, nach welcher es einen bloſsen Mangel woran, z. B. Mangel des Vergnügens und Schmerzes, geben kann, und der Freiheit, nach welcher dies nicht möglich ist, beruhet auf Folgendem. Die Freiheit der Willkühr ist von der ganz eigenthümlichen Beschaffenheit, daſs sie durch keine Triebfeder (z. B. die des Erhaltungstriebes vermittelst einer sehr wohlschmeckenden aber schwer zu verdauenden Speise) zu einer Handlung (z. B. diese Speise zu genieſsen) bestimmt werden kann, als nur sofern der Mensch sie in seine Maxime aufgenommen hat (d. i es sein Wille geworden ist, nach dieser Maxime zu handeln, oder sie zu seiner Regel des Verhaltens zu machen, z. B. wenn er es zu seiner Regel gemacht hat zuweilen es zu wagen, von einer sehr wohlschmeckenden Speise, die nicht oft vorkömmt, mehr zu genieſsen, als es mit vollkommner Sicherheit für die Gesundheit

geschehen kann); so allein kann eine Triebfeder mit der absoluten Spontaneität der Willkühr, der Freiheit, zusammen bestehen. Das moralische Gesetz ist aber für sich selbst Triebfeder im Urtheile der Vernunft, und, wer es zu seiner Maxime macht (sichs zur Regel macht, nach der er sich verhalten will), ist **moralisch** gut. Derjenige also, der nicht darnach handelt, hat es nicht zu seiner Regel gemacht, in Ansehung einer auf dasselbe sich beziehenden Handlung. Es muss folglich eine andere Triebfeder, die dem Gesetz entgegen gesetzt ist, auf die Willkühr desselben Einfluss haben. Dieses kann aber vermöge der Voraussetzung (dass die Freiheit der Willkühr nur durch die Aufnahme der Triebfeder in seine Maxime bestimmt werden kann) nur dadurch geschehen, dass der Mensch diese dem Gesetz entgegengesetzte Triebfeder (mithin auch die Abweichung vom moralischen Gesetz) in seine Maxime aufnimmt (in welchem Falle er nicht ein gegen das moralische Gesetz indifferenter, sondern böser Mensch ist). Auf diese Art ist es also einleuchtend, dass ein Mensch in Ansehung des moralischen Gesetzes niemals keines von beiden, weder gut noch böse, seyn kann (R. 11. ff.).

8. Hiernach würde eine **moralisch-gleichgültige Handlung** (*adiaphoron morale*) eine bloss aus Naturgesetzen erfolgende Handlung seyn. Die Wirkung eines Dinges, was keinen freien Willen hat, z. B. die Handlung eines Hundes, ist weder gut noch böse; diese Handlung steht nehmlich in gar keiner Beziehung aufs moralische Gesetz. Wenn nehmlich der Hund handelt, so handelt er bloss nach Gesetzen der Natur und nicht nach Gesetzen der Freiheit, er nimmt nicht eine Maxime in seine Willkühr auf, sondern wird bloss, ohne alle Verstandesregel, obwohl vermittelst Vorstellungen, zu seinen Handlungen getrieben. Solche Handlungen sind aber keine **Thatsachen** (*facta*) in engerer Bedeutung des Worts, wenn man unter

diesen Handlungen aus freier Willkühr versteht; und in Ansehung solcher blossen Naturwirkungen giebt es weder Gebote, noch Verbote, noch auch Erlaubniss (gesetzliche Befugniss), welche letztere zu allen Handlungen, die weder geboten, noch verboten sind, also moralisch-gleichgültig scheinen, vorausgesetzt werden muss (R. 10. *)).

9. Ja aber, sagen die Latitudinarier der Coalition, der Mensch kann doch in einigen Stücken sittlich gut, und in andern zugleich böse seyn. Man muss doch zugeben, dass z. B. Jemand ein ehrlicher Mann seyn, und zugleich in Ansehung des Geschlechtstriebes nicht so gewissenhaft seyn kann. Diese Behauptung ist nun ebenfalls falsch; denn ist Jemand in einem, z. B. in Ansehung fremden Eigenthums, gut, so hat er das moralische Gesetz in seine Maxime aufgenommen, sollte er also in einem andern Stücke, z. B. in Ansehung der Befriedigung des Geschlechtstriebes, zugleich böse seyn, so hat er das moralische Gesetz nicht in seine Maxime aufgenommen, weil dieses Gesetz, als solches, das ist als allgemein für alle Fälle und nothwendig geltende Handlungsregel, stets befolgt werden muss, wenn es als Gesetz in die Maxime aufgenommen seyn soll. Nun befolgt er das Gesetz aber nur für einen Fall, aber nicht für den andern, also ist das Gesetz nicht als Gesetz, sondern als Maxime für einen Fall, in die Maxime aufgenommen worden. Folglich ist es nicht das Gesetz, was ihn, als solches, auch z. B. in Ansehung des Eigenthums bestimmt, sondern er hat eine andere Maxime in seinen Willen als sein Gesetz aufgenommen, nehmlich sich nur dann durchs Gesetz bestimmen zu lassen, es also nicht als allgemeingültig, sondern als eine besondere Maxime zu befolgen, wenn der Reiz der sinnlichen Triebfeder nicht so gross ist, als bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes, im letztern

Falle aber diese Triebfeder in die Maxime aufzunehmen (R. 13.).

10. Die alten Philosophen drückten die Frage: ob der Mensch von Natur gegen die Tugend und das Laster gleichgültig (indifferent) sei, so aus: ob die Tugend erlernt werden könne *)? Die andere Frage, ob der Mensch nicht in einigen Stücken tugendhaft, in andern lasterhaft sei, drückten sie so aus: ob es mehr als eine Tugend gebe? Beides wurde von ihnen mit rigoristischer Bestimmtheit und mit Recht verneint. Sie betrachteten nehmlich, so wie wir es hier gethan haben, die Tugend an sich, in der Idee der Vernunft (oder wie der Mensch seyn soll). In der Erfahrung, oder so wie der Mensch in der Erscheinung ist, kann man freilich beide Fragen bejahen, denn da sind manche Menschen gegen das Moralgesetz indifferent, oder befolgen es zuweilen, und zuweilen wieder nicht. Vor dem menschlichen Richter (nach empirischem Maasstabe), der nur auf Legalität oder Gesetzmäßsigkeit der Handlung siehet, sind sie also dann weder gut noch böse, oder theils gut, theils böse; aber vor dem göttlichen Richter (auf der Wage der reinen Vernunft), der auf Moralität oder Sittlichkeit der Handlung siehet, sind diese alle böse (R. 13. *)).

Kant Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft. 1. Stück. Anmerkung, S. 9—13.

---

*) Plato untersucht diese Frage in seinem Gespräch Meno oder von der Tugend, und Aeschines im ersten Gespräch, welches den Titel hat: von der Tugend, ob sie erlernbar sei. Beide behaupten, sie sei nicht erlernbar, sondern entstehe in uns durch die Gottheit, d. h. ihr Ursprung sei für uns unerforschlich. Nur Aristoteles, Ethik 2. B. 1. K. behauptet, wir wären von Natur indifferent gegen die Tugend.

Laune,

Humor, *humeur*. Bedeutet, im guten Verſtande, das Talent, ſich willkührlich in eine gewiſſe Gemüthsdiſpoſition verſetzen zu können, in der alle Dinge ganz anders als gewöhnlich (ſogar umgekehrt), und doch gewiſſen Vernunftprincipien in einer ſolchen Gemüthsſtimmung gemäſs, beurtheilt werden. Die Laune iſt ein Talent oder eine Naturgabe, d. i. ein gewiſſes vom Subject ſelbſt abhängendes, obwohl ihm von der Natur verliehenes, Vermögen, etwas hervorzubringen. Was durch die Laune hervorgebracht wird, iſt eine gewiſſe Gemüthsdiſpoſition oder Gemüthsſtimmung, welche auch Laune genannt wird; und ſo iſt Laune, in ſubjectiver Bedeutung, die Naturgabe, ſich in Laune, in objectiver Bedeutung, zu verſetzen. Dieſe Gemüthsſtimmung beſteht aber darin, daſs man

α. alle Dinge ganz anders als gewöhnlich, ſo gar umgekehrt, beurtheile. So herrſcht in der horaziſchen Ode *) an den über die See ſegelnden Virgil faſt ganz die Laune des Dichters, ſich alles als gefährlich vorzuſtellen. Er ſchilt darum auf die Verwegenheit der Menſchen, daſs ſie das Reiſen zur See erfunden haben;

β. alle Dinge, obwohl anders als gewöhnlich, doch gewiſſen Vernunftprincipien, die einer ſolchen Gemüthsſtimmung zum Grunde liegen, gemäſs beurtheile. Das Vernunftprincip oder die Maxime des Horaz war, ſein Gemüth zum Verdruſs zu ſtimmen, und alles Virgils Reiſe Betreffende durch dieſes Glas zu betrachten (U. 230.).

*) *Lib. I, Od. III. Sic te diva etc.*

2. Laune bedeutet aber auch die Fähigkeit, unwillkührlich in eine solche Gemüthsstimmung gesetzt zu werden, und diese unwillkührliche Gemüthsstimmung selbst. Diese Laune hat den Menschen in ihrer Gewalt, und macht, dass er sich vorstellt, die Dinge wären wirklich so ganz anders und verkehrt beschaffen, als er sie beurtheilt. Die Laune in der erstern Bedeutung hingegen hat der Mensch in seiner Gewalt, und er weiss es sehr wohl, dass die Dinge nicht so sind, wie er sie sich in dieser Gemüthsstimmung vorstellt. Man merkt es gar bald, welche Art der Laune, die erstere oder letztere, es sei, in welcher z. B. der Schriftsteller war, als er schrieb. Ob nehmlich der Dichter selbst ein gefärbtes Glas sich vorhalte, und die Dinge, die er dadurch betrachtet, nun so beschreibt, als glaube er, sie wären wirklich so gefärbt, oder, ob ihm dieses Glas von seiner Gemüthsstimmung vorgehalten wurde, und er nun wirklich glaubt, dass die Dinge so beschaffen sind, als sie ihm durch das gefärbte Glas seiner Gemüthsstimmung, das er nicht beachtet, erscheinen, das kündigt sich bald durch die Darstellung an.

3. Wer den Veränderungen der Laune unwillkührlich unterworfen ist, also von der Laune in der letzteren Bedeutung abhängt, ist launisch. Diese launische Sinnesart ist eine Gemüthsstimmung zu Anwandlungen eines Subjects besonders zur Freude oder Traurigkeit, von denen sich dieses selbst keinen Grund angeben kann, von denen es folglich nicht selbst, und auch nicht etwas ausser demselben die Ursache ist; eine Disposition, die vornehmlich den Hypochondristen anhängt. In einer lustigen Laune sieht der Launische alles von der ergötzenden und belustigenden Seite an, es kann ihm alles Freude machen; in einer verdrüsslichen Laune aber ist ihm alles verdrüsslich, die Fliege an der Wand ärgert ihn.

Wie ein Gelbſüchtiger alles gelb ſieht, ſo erſcheinet einem Launiſchen in guter Laune alles luſtig, in übler Laune alles verdrüſslich, ſeine Urtheile, Empfindungen und Handlungen ſind dann ganz anders als gewöhnlich (A. 177.).

4. Derjenige, welcher die Veränderungen der Laune willkührlich und zweckmäſsig (zum Behuf einer lebhaften Darſtellung vermittelſt eines Lachen erregenden Contraſtes) anzunehmen vermag, der und ſein Vortrag heiſst launigt. Dieſes launigte Talent, z. B. eines Buttler, Sterne, oder Thümmel, iſt alſo von der launiſchen Sinnesart ganz unterſchieden; der Hauptunterſchied zwiſchen beiden aber iſt das Willkührliche im erſtern. Dieſes Talent macht durch die abſichtlich-verkehrte Stellung, in die der witzige Kopf die Gegenſtände ſetzt (indem er ſie gleichſam auf den Kopf ſtellt), mit ſchalkhafter Einfalt dem Zuhörer oder Leſer das Vergnügen, ſie ſelbſt zurecht zu ſtellen. Die Contraſte, in die der launigte Dichter die Gegenſtände ſtellt, geben ihm auch die beſte Gelegenheit, die gerade Richtung der Vernunft zwiſchen den Extremen recht ſichtbar zu machen. Beſonders aber muſs derjenige, welcher im Fach des Luſtſpiels etwas vorzügliches leiſten will, ſich in jede Art der Laune zu ſetzen wiſſen; weil dies das ſicherſte Mittel iſt, den Zuſchauer zu ergötzen und zu unterrichten (A. 177.).

5. Dieſe Manier gehört indeſſen mehr zur angenehmen als ſchönen Kunſt, weil der Gegenſtand der ſchönen Kunſt immer einige Würde an ſich zeigen muſs, und daher einen gewiſſen Ernſt in der Darſtellung, ſo wie der Geſchmack in der Beurtheilung, erfordert. Die ſchöne Kunſt gefällt, aber die angenehme Kunſt vergnügt und ergötzt durch ihre Producte; wir ergötzen uns an der wollüſtigen Laune des Anakreon, die ihn ſo naiv macht, und

jede merkliche Laune hat etwas an ſich, wobei wir mit Vergnügen die Abweichungen von der ruhigen Vernunft beobachten. Die Laune verſchafft uns alſo Genuſs, und es iſt nicht das Wohlgefallen der bloſsen Reflexion, wodurch uns das launigte Product gefällt, ſondern das Vergnügen der Sinnenluſt, wodurch es uns reizt und intereſſirt (U. 230.).

Kant Critik der Urtheilskraft Th. I. §. 54. S. 230.

Lauterkeit,

der Pflichtgeſinnung, *puritas moralis, pureté morale.* Wenn das Geſetz für ſich allein Triebfeder iſt, und die Handlung aus Pflicht geſchieht. Dieſe Lauterkeit der Pflichtgeſinnung iſt das eine Stück der Pflicht des Menſchen gegen ſich ſelbſt in Erhöhung ſeiner moraliſchen Vollkommenheit, d. i. in bloſs ſittlicher Abſicht, und beſteht darin, daſs ſich keine von der Sinnlichkeit hergenommene Abſichten der Pflichtgeſinnung beimiſchen; denn ſo weit jene ſinnlichen Abſichten die Triebfedern der Handlung ſind, ſo weit iſt dieſe nicht ſittlich gut, ſondern nur pflichtmäſsig. Das Gebot iſt hier: ihr ſollt heilig ſeyn (1 Petr. 1, 16.). Menſchliche Heiligkeit iſt Lauterkeit der Pflichtgeſinnung (T. 113.).

2. Lauterkeit der Kirche (*puritas eccleſiae*), ſ. Kirche.

Leben,

vita, vie. So heiſst das Vermögen einer Subſtanz, ſich aus einem innern Princip zum Handeln zu beſtimmen (N. 120.).

Eine Subſtanz iſt dasjenige Subject des Daſeyns, was ſelbſt nicht wiederum als Prädicat zum Daſeyn eines andern Subjects gehört (N. 42.). Das Vermögen iſt der Grund oder das Princip, worauf die Inhärenz eines gewiſſen Actus in uns beruhet. Folglich beſtehet das Leben in dem Grunde, welchen ein Subject, das nicht als Prädicat eines andern Dinges exiſtirt, in ſich hat, der es ihm möglich macht, ſich ſelbſt zum Handeln zu beſtimmen. Iſt dieſes für ſich beſtehende Subject, dieſe Subſtanz, endlich, ſo iſt die Handlung, zu welcher ſie ſich beſtimmt, eine Veränderung ihres Zuſtandes. Iſt dieſe Subſtanz materiell, d. h. erfüllt ſie einen Raum, ſo ſind die einzigen Veränderungen ihres Zuſtandes, zu denen ſie ſich beſtimmt, entweder Bewegung oder Ruhe. Wir kennen aber keinen andern in der Subſtanz ſelbſt liegenden Grund, der es ihr möglich machte, ihren Zuſtand zu verändern, als das Begehren, und überhaupt keine innere Thätigkeit als das Denken, mit dem, was davon abhängt, Gefühl der Luſt oder Unluſt und Begierde oder Wille. Dieſe Gründe, die es der Subſtanz möglich machen, ihren Zuſtand ſelbſt, aus Willkühr, zu verändern, und die Handlung ſelbſt, welche dieſe Veränderung bewirkt, gehören zu den Vorſtellungen des innern Sinnes, und verdienen auch daher den Namen der innern Principien (N. 120).

2. Es iſt unmöglich, daſs das Leben in der Materie liege, denn die Materie iſt eine Vorſtellung, welche uns bloſs durch äuſsere Sinne möglich iſt, das Leben aber iſt ein Vermögen, das auf den innern Principien des Begehrens beruhet, welche bloſs Vorſtellungen des innern Sinnes ſind. Wie könnte denn alſo eine bloſs dem innern Sinne zugehörige Beſtimmung eine Beſtimmung der Materie, als ſolcher, oder einer dem äuſsern Sinn zugehörigen Subſtanz ſeyn? Diejenigen,

die das Leben des Thiers in der Materie fuchen, täufcht blofs die Verbindung beider Arten der Sinne in einem und demfelben Subject. Wenn nun diefes Subject materiell ift, und es felbft, aus fich, eine Veränderung der Materie, an die fein innerer Sinn gebunden ift, hervorbringen will: fo kann das Vermögen, wodurch ihm diefe Veränderung aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung zur Ruhe, möglich wird, oder das Leben, nicht in der Materie, fondern mufs in einer andern, von der Materie ganz verfchiedenen (welches der Ausdruck: aufser ihr befindlichen, fagen will), obzwar mit ihr verbundenen Subftanz gefucht werden, die nicht in die äufsern Sinne fällt, deren Accidenzen aber oder Beftimmungen im innern Sinn zu finden find, und Vorftellungen, nehmlich Anfchauungen der Einbildungskraft, Empfindungen, Gefühle, Begierden, Begehrungen u. f. w. heifsen (N. 120. f.).

3. Leben ift alfo das Vermögen eines Wefens, nach Gefetzen des Begehrungsvermögens zu handeln (P. 16. *). Wefen heifst hier fo viel als ein Ding, dem das Vermögen, welches man Leben nennt, zukommen kann. Da wir keinen andern innern Grund, der es einer Subftanz möglich machte, ihren Zuftand felbft willkührlich zu verändern, kennen, als das Begehren: fo ift das Vermögen zu handeln nach den Gefetzen des Vermögens zu begehren nur eine nähere Beftimmung der Erklärung in 1. Das Begehrungsvermögen ift das einzige uns bekannte innere Princip, aus welchem fich die lebende Subftanz zum Handeln beftimmt.

4. Das Leben heifst das Vermögen, feinen Vorftellungen gemäfs zu handeln (K. I.). Vorftellungen find folche Beftimmungen einer Subftanz, welche nur im innern Sinn angefchauet werden können. In 2. haben wir aber gefehen,

dafs nur diese Bestimmungen derjenige Grund des Handelns, welches wir **Leben** nennen, seyn können. Auch die Begehrungen gehören zu den Vorstellungen, und mit den Begehrungen sind stets solche Vorstellungen verbunden, sie mögen nun vor den Begehrungen hergehen oder darauf folgen, welche sich auf einen Gegenstand beziehen, den sie vorstellen *), und welcher begehrt wird. Was diejenige Art von Vorstellungen, welche **Gefühl** heifst, zum Leben beiträgt, findet man im Art. **Gefühl**, 7.

5. Diese Bestimmung des Begriffs vom Leben ist auch die der **Stahlischen** Partei unter den Physiologen. Sie setzen die Vorstellungen als Accidenzen, die wir uns ohne Substanz nicht denken können, in eine (empirische, aber dennoch unsern Sinnen sich entziehende) materielle Substanz, welche Seele heifst, s. **Seele**. Andere und vorzüglich einige neuere Physiologen setzen das Leben in die blofse Organisation, und bezeichnen es mit dem Ausdrucke **Lebenskraft**. Das **Brownische** System (s. **Köllners** Prüfung der neuesten Bemühungen und Untersuchungen in der Bestimmung der organischen Kräfte, nach Grundsätzen der kritischen Philosophie, in **Reils** Archiv für die Physiologie, 2 B. S. 210. ff. und Beitrag zur Berichtigung der Urtheile über das Brownische System von einem praktischen Arzte. Jena, 1797. 8.) unterscheidet zwischen **Leben** und **Lebenskraft**, als zwei verschiedenen Begriffen, und erklärt **Lebenskraft** durch die **Bewegung aus einem innern Princip**, **Leben** aber durch das **Resultat der Verbindung der reizerregenden Gegenstände** (oder **Materien**, auch die **erregenden Potenzen** genannt, *po-*

---

*) Sie sind **Vorstellungen** in engerer Bedeutung des Worts.

testates incitantes, *incitantia*, *stimuli*) **und der organischen Fähigkeiten.** Das Leben bestehet hiernach:

a. in dem **Lebensreiz**, der **Erregung**, **Incitation** (*incitatio*), d. h. in der Einwirkung (äusserer und innerer) reizender Kräfte oder Gegenstände, die die Muskelfaser und den Nerven afficiren, z. E. Wärme, Kälte, Licht, Nahrung, Säfte des Cörpers, das Blut, das Denken, u. s. w. sind die reizenden Kräfte oder Materien, die erregenden Potenzen für die Muskelfaser, und die Sinne afficirenden Gegenstände für die Nerven;

b. in dem **Lebensvermögen** der **Erregbarkeit**, **Reizfähigkeit**, **Incitabilität** (*incitabilitas*), d. h. in der Fähigkeit, von den erregenden Potenzen afficirt zu werden, und dem Vermögen, auf sie zurückzuwirken. Das letzte ist es, was **Hufeland** mit dem Wort **Lebenskraft** bezeichnet, wenn er sagt (Ideen über Pathogenia, S. 50.): „**Lebenskraft** bezeichnet blofs die Fähigkeit, **Reize** (*stimulos*) (z. B. die Luft, Nahrung, Verdauung, Assimilation, Absonderungen, Ausleerungen, der Seelenzustand, die Lebensart, Constitution, das Temperament, Blut, die Reize eines Organs u. s. w.) nach eigenen Gesetzen zu **percipiren** und darauf zu reagiren.“ Allein die Fähigkeit zu reagiren kann zwar eine Organisationsfähigkeit seyn, aber das Vermögen zu percipiren oder die Einwirkung der Reize mit Bewufstseyn aufzufassen ist nur im innern Sinn möglich, und hat die **Lebenskraft** dieses Vermögen, so ist sie mit der **Seele** eins und dasselbe, und nur durch ein anderes Wort bezeichnet. Man thut wohl ganz recht, dafs, wenn von wirklichen Wirkungen die Rede ist, man die Ursache derselben eine **Kraft** nennt, und der Schlufs vom Daseyn der Wirkung in der Natur auf das Daseyn

einer dazu geeigneten Kraft ist richtig. Hingegen ist der Schluss von der Wirkung auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeigneten Substanz noch bedenklich. Allein jede Kraft, wenn sie auch von einer andern Kraft abgeleitet ist, muss doch mit ihrer Grundkraft als Accidenz einer Substanz inhäriren. Und folglich muss auch eine empirische Lebenskraft eine empirische Substanz haben, deren Accidenz sie ist. Wenn dies nun nicht die Materie seyn kann, so ist es die Seele. Hierunter denken wir aber noch nicht das übersinnliche Substrat, welches man Geist nennt; sondern nur das immaterielle Subject, das nicht als Prädicat eines andern Subjects gedacht werden kann, und als dessen Prädicate alle Bestimmungen im innern Sinn gedacht werden müssen, weil sie alle Accidenzen sind, da nach der Beschaffenheit unsers Verstandes, und der aus ihm entspringenden allgemeinen Gesetze der Erfahrung kein Accidenz seyn kann ohne eine Substanz, der es inhärirt, die Accidenzen des innern Sinnes aber unmöglich Accidenzen einer Substanz im äussern Sinn seyn können. Köllner zeigt ganz richtig, dass Lebensreiz und Lebensvermögen allein wohl die Bedingungen des Lebens sind, dass aber Lebenskraft eigentlich ein inneres Princip sei, das mechanische Vermögen aber, gereizt zu werden und auf Reize zu reagiren, eine blosse Lebensfähigkeit genannt werden müsse. — Hier wird also die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, d. i. ehe er nach Ideen sich zum Wollen bestimmt, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier überhaupt thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt. Diese Thätigkeit aber und ihre Erregung durch ein inneres Princip in Wirksamkeit gesetzt ist nicht das praktische Leben (nach Ideen), sondern nur das mechanische oder physische (nach blossen Naturkräften). Hiernach ist nun der Mensch gesund, in welchem der Lebens-

reiz weder zu stark noch zu schwach ist für die reagirende Lebensfähigkeit. Lebensvermögen durch Lebensreiz erschöpft, giebt indirecte Schwäche, Mangel an reizenden Kräften erzeugt directe Schwäche. Die Gesundheit liegt zwischen beiden in der Mitte. Wenn Jemand z. B. seine Seelenkräfte ausbildet, fleissig, scharf, anhaltend denkt, so wird die Erregung des Gehirns vermehrt. Setzt er es zu lange, oder zu scharf fort, so verliert das Gehirn seine Erregbarkeit. Der Gelehrte wird ein Narr aus indirecter Schwäche. Verbluteten Personen, zarten Kindern, abgehärmten Frauenzimmern, ausgehungerten Soldaten fehlt es an reizenden Materien; sie befinden sich also in dem Zustande, welcher directe Schwäche heisst. Gesund ist also der Mensch, wenn die reizenden Potenzen mäfsig wirken, wenn mäfsige Reize auf eine nicht überflüssige, nicht unterdrückte, nicht erschöpfte Erregbarkeit angebracht werden, mithin die Erregung selbst mäfsig ist. Es giebt aber einen Grad, wo der Lebensreiz für die Lebensfähigkeit so stark oder so schwach wird, dass die animalische Operation der Wechselwirkung zwischen dem Lebensreiz und den organischen Lebenskräften, oder der Lebensfähigkeit, in so fern sie zurück wirkt, gänzlich aufhört, und nun die bloss chemische Wechselwirkung oder die der unorganischen Naturkräfte in den Grundstoffen der Materie ihren Anfang nimmt, welche so lange die animalische Operation dauert nicht möglich ist. Diese chemische Operation hat Fäulniss zur Folge, aus der der Tod entsteht, so dass nicht (wie man sonst glaubte) die Fäulniss aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniss erfolgt (S. IV. 4.).

Kant Metaph. Anfangsgr. der Naturl. II. Hauptst. Erkl. 5. Anm. S. 42. — III. Hauptst. Lehrs. 3. Anmerk. S. 120. f.

Dess. Crit. der pract. Vern. S. 16*.

Kant Met. Anf. der Rechtsl. Einleit. I. S. I.
Berl. Monatsfchr. Dez. 1796. 1. I. Abfchn. S. 485. f.

Lebendige Kraft,

f. Kraft, lebendige.

Lebensreiz,

f. Leben, 5, a.

Lebensvermögen,

f. Leben, 5, b.

Leblofigkeit,

f. Trägheit.

Leer,

1. Leere Anfchauung, f. Ding 4, 3. β.

2. Leerer Begriff, leerer Gedanke, f. Begriff, leerer, Ding, 4. 1. β. und Demonftrabel, 2. Eine intelligibele Urfache (*caufa noumenon*) ift in Anfehung des theoretifchen Gebrauchs der Vernunft (d. i. zum Erkennen) ein leerer, in Anfehung des praktifchen Gebrauchs der Vernunft (zum Handeln) ein reeller Begriff (P. 97.), f. Gebrauch, theoretifcher und praktifcher.

3. Leeres Datum zu Begriffen, ift die Aufhebung des Gegebenen in der Vorftellung. Nun

kann aber die Vorstellung entweder ein Begriff oder eine Anschauung seyn. Hebe ich nun das Gegebene in dem Begriff auf, so bekomme ich den leeren Gegenstand eines Begriffs. So muss ich die Aufhebung des Lichts denken, wenn ich den leeren Gegenstand, Finsterniss, bekommen soll. Man kann sich keine Finsterniss vorstellen, wenn man nicht schon einmal Licht durchs Auge wahrgenommen hat. Hebe ich das in der Anschauung durch die Erfahrung Gegebene auf, so bekomme ich eine leere Anschauung ohne Gegenstand. So muss ich die Wesen, die den Raum erfüllen aus ihm wegdenken, wenn ich nur die leere Anschauung des Raums bekommen soll. Eigentlich sind der leere Gegenstand und die leere Anschauung keine wirklichen Gegenstände, sondern der erstere nur ein verneinender Begriff oder die Verneinung eines wirklichen Gegenstandes, der letztere die blosse Form einer wirklichen Anschauung. Beiden fehlt das Reale, die Empfindung, welche dem Gegenstande und der Anschauung einen Inhalt für die Sinne giebt (C. 349. M. I, 391.).

4. Leerer Gedanke, s. leerer Begriff. Gedanken ohne Inhalt sind leer. Gedanken ohne Inhalt sind aber solche, denen kein Gegenstand in der Anschauung beigefügt werden kann, oder die nicht sinnlich gemacht werden können. So ist eine Figur von zwei Seiten ein leerer Gedanke, nehmlich der eines Undinges (C. 75.).

5. Leeres Gedankending, s. Gedankending, 5.

6. Leerer Gegenstand eines Begriffs, s. Ding 4, 2. β.

7. Leerer Gegenstand ohne Begriff, s. Ding 4, 4. β. Dieses könnte etwas Logisches

ſcheinen, allein es iſt dennoch etwas Transſcendentales. Denn es iſt hier nicht von dem Begriff, ſondern von dem **Gegenſtande** dieſes Begriffs die Rede, der Eigenſchaften vereinigen ſoll, von welchen aus der Anſchauung erhellet, daſs ſie ſich nicht vereinigen laſſen. Indeſſen iſt ein leerer Gegenſtand ohne Begriff eben ſowohl ein leerer Begriff, als der Begriff, der keinen Gegenſtand hat. Ein Begriff, der keinen Gegenſtand hat, iſt nehmlich ein bloſses Gedankending, es exiſtirt nicht auſser den Gedanken. Aber ein Unding oder der Gegenſtand, deſſen Begriff ſich nicht einmal denken läſst, exiſtiret doch auch nirgends, ja nicht einmal in Einem Bewuſstſeyn, d. i. als ein Begriff. Es iſt eine Syntheſis, welche an ſich unmöglich iſt, und da kann man ſagen, es iſt ein Scheinbegriff, der leer iſt, ſ. **Gedankending**, 5. ff.

8. **Leerer Raum**, ſ. **Raum**.

9. **Leere Sätze, ſind ſolche Sätze, die ihrem Zwecke gar nicht angemeſſen und eben darum oft lächerlich ſind.** So iſt es der Zweck negativer oder verneinender Sätze, daſs ſie den Irrthum abhalten ſollen. Nun kann man alle Sätze, die man will, logiſch verneinend ausdrücken. Ein verneinender Satz iſt nehmlich ein ſolcher, in dem das Prädicat vom Subject verneint wird, nach der Formel A iſt **nicht** B, der Menſch iſt **nicht** von Stein. Nun kann man aber jedes Prädicat vom Subject verneinen. Wenn wir aber auf den Inhalt unſerer Erkenntniſs ſehen, ſo wird dieſe unſere Erkenntniſs vom Gegenſtande des Subjects entweder erweitert, oder beſchränkt. Iſt das Urtheil ſynthetiſch, d. h. liegt das Prädicat nicht ſchon verſteckter Weiſe im Subject, ſo erweitern die bejahenden Urtheile, aber die verneinenden Urtheile beſchränken die Erkenntniſs. Die bejahenden Urtheile ſetzen nehmlich noch einen Begriff zum Subject hinzu, die verneinenden

ſchlieſsen das Subject aus einer Sphäre gänzlich aus. Durch die Letztere wird nehmlich der Irrthum, als gehöre der Begriff zu dieſer Sphäre, abgehalten. Wenn nun in einem Fall kein Irrthum möglich iſt, ſo können die negativen Urtheile zwar wahr ſeyn, aber ſie ſind leer, oder es iſt zwecklos, ſolche Behauptungen zu machen, und ſie ſind eben darum oft lächerlich. So führte jener Schulredner den negativen Satz aus: daſs Alexander ohne Kriegsheer keine Länder hätte erobern können. Dieſer Satz iſt leer, denn es iſt gar nicht möglich, daſs es Jemanden einfallen werde: man könne Länder ohne Kriegsheer erobern, und alſo iſt dieſer Satz, und noch mehr die Ausführung deſſelben in einer Rede lächerlich; weil der Redner die geſpannte Erwartung täuſcht, und am Ende nichts geleiſtet hat (C. 737. M. I, 834.).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einleit. S. 75. — I. Abth. II. Buch, Anhang. S. 348. f. — Methodenl. I. Hauptſt. S. 737.

Deſſ. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptſt. S. 97.

Leere,

ſ. Raum.

Legal,

ſ. Legalität.

Legalität,

Geſetzlichkeit, Geſetzmäſsigkeit, Pflichtmäſsigkeit, *legalitas*, *legâlité*, ſ. Handlung, gute.

2. Die **Legalität** einer Handlung besteht in der **Uebereinstimmung** oder **Nicht-Uebereinstimmung** derselben mit dem **Gesetz**, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben (K. XV.). Dass die Handlung mit dem Gesetz übereinstimme, ist das erste, was der Begriff der **Pflicht** von einer Handlung fordert. **Pflicht** ist nehmlich diejenige Handlung, die **nach dem moralischen Gesetze**, mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung, geschehen soll (P. 144.). Sie soll nach dem moralischen Gesetze geschehen, oder sie soll mit dem moralischen Gesetze übereinstimmen, heisst aber, sie soll eine solche Handlung seyn, die das moralische Gesetz fordert, und also dem Wesen, welches auch der sinnlichen Bestimmungsgründe zu seinen Handlungen, der Triebe, Neigungen und Leidenschaften fähig ist, diese Handlung entweder gebietet oder erlaubt. Dieses ist eine Beschaffenheit der Handlung, also des zu erkennenden oder zu beurtheilenden **Gegenstandes**, d. i. das **Objective** in dem Begriff der Pflicht, und wir erkennen es, wenn wir die Handlung mit dem Gesetz vergleichen, es mag die Handlung nun von einem Andern oder von uns selbst geschehen seyn. Ist die Handlung von uns selbst gethan worden, so ist dies Bewusstseyn, dass sie **pflichtmässig**, d. i. eine Handlung sei, **welche** die Pflicht fordert, sehr unterschieden von dem Bewusstseyn, dass sie **aus Pflicht**, d. i. darum gethan worden sei, **weil** sie die Pflicht fordert. Das erstere ist die **Legalität**, das letztere aber die **Moralität** der Handlung, oder eigentlich der Gesinnung. Im erstern Fall ist der **Buchstabe** des Gesetzes in der Handlung anzutreffen, d. i. der Inhalt desselben, oder was es fordert, im letztern Fall aber auch der **Geist** des Gesetzes in unsern Gesinnungen, d. i. das Gesetz belebt uns dann wirklich oder ist die Triebfeder unsrer Handlungen (P. 270.). Eine Handlung kann also **legal**, **gesetzmässig**, oder **gesetzlichgut** seyn, ohne **moralisch** oder

sittlichgut zu seyn. Wenn nehmlich Neigungen bloss die Bestimmungsgründe des Willens zu der Handlung gewesen wären, so kann sie darum doch legal seyn oder mit dem Gesetz übereinstimmen, aber man kann sie dann doch nicht eine moralisch gute Handlung nennen. Wer seine Schulden bezahlt, thut eine legale Handlung, thut er es nun darum, weil er es für seine Pflicht erkennt, also um dem Gesetz zu gehorchen, so ist die unmittelbare Vorstellung des Gesetzes der Bestimmungsgrund seiner Handlung, das, was ihn bestimmt, seine Schulden zu bezahlen, und nur dann, wenn dieses die eigentliche Triebfeder seiner Handlung ist, handelt er auch moralisch gut; dies ist aber nicht der Fall, wenn er es bloss darum thut, weil er seinen Credit dadurch erhalten will, oder um seiner bürgerlichen Ehre nicht zu schaden (P. 144. 213. 269. M. II, 279.), s. Moralität, Glückseligkeit, 15.

3. Die juridischen Gesetze gehen bloss auf äussere Handlungen, nicht auf innere oder Gesinnungen, und ihnen genügt also die Gesetzmässigkeit oder Legalität der Handlungen, s. Freiheit, 43, b. Und so ist die Uebereinstimmung der äussern Handlungen mit den juridischen Gesetzen bloss Legalität (K. VI.). Die ethischen Gesetze hingegen gehen zugleich auf innere Handlungen oder Gesinnungen, denn sie fordern, dass auch die Maxime oder Handlungsregel des Handelnden mit dem Gesetz übereinstimmen, d. h. dass das Gesetz der Bestimmungsgrund zu seiner Handlung seyn soll. Die Uebereinstimmung der innern Handlungen oder der Maxime mit den ethischen Gesetzen ist also eigentliche Moralität. (K. XXVI.). Allein auch die äussern Handlungen, welche mit den Maximen übereinstimmen, die das ethische Gesetz gebietet, ob sie wohl nicht aus diesen Maximen, sondern aus Neigungen entspringen, nennt man gesetzlich gute Handlungen,

z. B. Wohlthaten, die ein Mensch erzeigt, wenn sie auch eine Wirkung seiner Ruhmsucht sind; allein diese Handlungen sind darum nicht sittlichgute Handlungen, und es ist daher ein groſser Unterschied zwischen Sitten und Tugend, zwischen einem Menschen von guten Sitten und einem sittlichguten Menschen. Von diesen Handlungen, zu welchen der Mensch durch die Maximen der ethischen Gesetze bestimmt werden sollte, wenn er durch sinnliche Triebfedern dazu bestimmt wird, gebraucht man besser das Wort Pflichtmäſsigkeit, hingegen von Handlungen nach juridischen Gesetzen, das Wort Gesetzmäſsigkeit oder Legalität.

Kant Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptst. S. 144. II. B. II. Hauptst. S. 213. — II. Th. S. 269. f.

Dess. Met. Anf. d. Rechtsl. Einleit. S. VI. XV. XXVI.

Lehrart,

Methode im Theoretischen, *methodus, modus logicus, méthode*. Die Art und Weise, wie ein gewisses Object, zu dessen Erkenntniſs sie anzuwenden ist, vollständig zu erkennen sei (S. 16.). Sie muſs aus der Natur der Wissenschaft selbst hergenommen werden, folglich läſst sie sich als eine dadurch bestimmte und nothwendige Ordnung des Denkens nicht ändern.

2. Die Lehrart ist also ein Verfahren nach Grundsätzen, das Ganze einer gewissen Erkenntniſs darzustellen (C. 883.). Alle Erkenntniſs und das Ganze derselben muſs einer Regel gemäſs seyn, denn Regellosigkeit ist zugleich Unvernunft, weil nehmlich die Vernunft alles von allgemeinen Regeln ableitet. Die Regel nun, oder Art (*modus*), nach welcher man seine Gedanken zusammenstellt, um eine Wissenschaft zu erkennen,

ist entweder ein freies Spiel seiner Erkenntnissvermögen (der Einbildungskraft und des Verstandes), und dann heisst sie die **Manier**, oder sie ist an eine Idee, einen Vernunftbegriff, gebunden, welcher eben das Princip oder der Grundsatz ist, nach welchem man dabei verfährt, und dann heisst dieser Zwang in der Erkenntniss der Wissenschaft oder in der Aufstellung des Ganzen derselben, die **Lehrart**, z. B. die **mathematische Lehrart** (L. 215. U. 201.).

3. Die **Lehrart** ist also das **Verfahren nach Principien der Vernunft, ein wissenschaftliches Erkenntniss hervorzubringen**, d. i. ein solches Erkenntniss, dessen Mannigfaltiges zusammen ein System ausmache. Die Erkenntniss, als Wissenschaft, muss nach einer solchen Methode eingerichtet seyn. Denn Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntniss, dessen Theile nicht willkührlich zusammengeordnet sind, wie eine Menge Thaler, die man beliebig über einander oder neben einander legt, welches man ein **Aggregat** nennt, sondern sie müssen nach einer Idee geordnet seyn, in welcher sie alle als Theile Eines Ganzen zusammenhängen, welches man ein **System** nennt. Die Wissenschaft erfordert also eine systematische Erkenntniss, und die Methode ist die Verfahrungsart, ein solches systematisches Erkenntniss sowohl im Nachdenken als im Vortrage hervorzubringen (P. 269.).

4. Noch unterscheidet K (L. 16.) sehr richtig die **Methode** vom **Vortrage**, indem er unter dem letztern die Manier versteht, seine Gedanken Andern mitzutheilen, nicht sowohl um die Doctrin systematisch darzustellen, als verständlich zu machen. Die **Methode** hat es eigentlich mit der systematischen Anordnung und Ableitung der Wissenschaft **nach** Einer und **von** Einer Idee, dem **Princip**, der **Vortrag** aber mit der Mit-

theilung der Wiſſenſchaft, ſie mag nun methodiſch angeordnet ſeyn oder nicht, zu thun.

5. Dieſes, was jetzt erläutert worden, iſt nur die Methode im Theoretiſchen, die allein auch Lehrart heiſsen kann (U. 261.). Nun kann man ſich aber auch eine Methode im Praktiſchen denken, oder ein Verfahren nach Grundſätzen, nicht die Geſetze der reinen praktiſchen Vernunft wiſſenſchaftlich vorzutragen, ſondern ihnen Eingang in das menſchliche Gemüth zu verſchaffen (P. 269.). Methode im Praktiſchen ſowohl als im Theoretiſchen iſt daher überhaupt ein Verfahren nach Grundſätzen, und da man nur die Methode im Theoretiſchen eine Lehrart nennen kann, ſo ſollen ſowohl die Methode im Praktiſchen, als auch die verſchiedenen Arten der Methode, und folglich auch der Lehrart, im Art. Methode erläutert werden.

Kant Logik. Einleit. S. 16. — II. §. 94. 95. S. 215.

Deſſ. Critik der rein. Vern. Methodenl. IV. Hauptſt. 3. S. 883.

Deſſ. Critik der pract. Vern. II. Th. S. 269.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 41. *** S. 201. — §. 60. S. 261.

Lehrbegriff,

ſ. Theorie.

Lehrſatz,

Theorem, *Theorema*, *théorême*. Ein theoretiſcher, eines Beweiſes fähiger und bedürftiger Satz (L. 175.). Ein Satz iſt ein Urtheil, in welchem das Verhältniſs verſchiedener Vorſtellungen zur Einheit des Bewuſstſeyns als

assertorisch gedacht wird, s. Daseyn. Zu einem Lehrsatze gehört:

a. der Satz selbst oder die Thesis; er besteht wieder aus zwei Momenten:

α. dem Angenommenen oder der Hypothesis, und

β. der Aussage;

b. der Beweis, welcher in der Mathematik Demonstration heisst, und wieder aus zwei Momenten besteht:

α. dem, was zum Beweise verhilft, welches in der Mathematik die Constructionen, in der Philosophie Begriffe sind, und

β. der Folgerung daraus.

(L. 176.).

2. Einige Lehrsätze nennt K. dialektische oder vernünftelnde. Diese unterscheiden sich von andern theils durch ihren Ursprung, theils durch eine ganz auffallende eigenthümliche Beschaffenheit. Sie entspringen nehmlich, wenn wir unsere Vernunft nicht bloss auf Gegenstände der Erfahrung verwenden, zum Gebrauch der Verstandesgrundsätze, sondern diese Verstandesgrundsätze über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen. Die ganz auffallende eigenthümliche Beschaffenheit dieser Lehrsätze ist, dass sie in der Erfahrung weder Bestätigung finden, noch Widerlegung fürchten dürfen, und dass jeder nicht allein an sich selbst ohne Widerspruch ist, sondern sogar in der Natur der Vernunft Bedingungen seiner Nothwendigkeit antrifft, nur dass unglückli-

cher Weiſe der Gegenſatz eines ſolchen Lehrſatzes mit eben ſo gültigen und nothwendigen Gründen bewieſen werden kann, als der Lehrſatz ſelbſt (C. 449.).

3. Ein dialektiſcher Lehrſatz der reinen Vernunft muſs dieſes, ihn von allen ſophiſtiſchen Sätzen Unterſcheidende, an ſich haben, daſs er

a. nicht eine willkührliche Frage betrifft, die man nur in gewiſſer beliebiger Abſicht aufwirft, ſondern eine ſolche, auf die jede menſchliche Vernunft in ihrem Fortgange nothwendig ſtoſsen muſs;

b. mit ſeinem Gegenſatze nicht bloſs einen gekünſtelten, ſondern natürlichen und unvermeidlichen Schein bei ſich führe, der zwar aufgedeckt, aber niemals vertilgt werden kann (C. 449. M. I, 503.).

4. Dieſe dialektiſchen Lehrſätze ſind, wenn ſie der Vernunft angemeſſen ſind, für den Verſtand zu groſs, und wenn ſie dem Verſtande angemeſſen ſind, für die Vernunft zu klein (C. 450. M. I, 504.).

5. Dieſe vernünftelnden Lehrſätze eröffnen alſo einen dialektiſchen Kampfplatz, auf dem der angreifende Theil ſtets die Oberhand behält. Daher auch rüſtige Ritter ſicher ſind, den Siegeskranz davon zu tragen, wenn ſie nur dafür ſorgen, daſs ſie den letzten Angriff zu thun, das Vorrecht haben. Man kann ſich leicht vorſtellen, daſs dieſer Tummelplatz iſt oft genug betreten worden. Gemeiniglich aber hat man dem Verfechter der guten Sache gegen ſeinen Gegner mit der machthabenden Gewalt beigeſtanden (C. 450.).

Die Beispiele und Erläuterung zu diesem Artikel findet man im Art. **Antithetik.**

Kant Logik I, 2. Abſch. §. 39. S. 175.

Deſſ. Critik d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 449. ff.

Lehrspruch,

ſ. **Dogma.**

Leibeigener,

Sklave, *servus in sensu stricto*, **esclave**. Ein **Mensch ohne Persönlichkeit** (K. L.). Die **Persönlichkeit** iſt, ſo wie ſie hier verſtanden werden muſs, die **moraliſche**, und beſteht in der Freiheit eines vernünftigen Weſens unter moraliſchen Geſetzen (K. XXII.). Der Menſch iſt aber ein vernünftiges Weſen unter moraliſchen Geſetzen, folglich hat er Freiheit oder Perſönlichkeit, und ein Menſch ohne ſie iſt nicht möglich. Wenn es aber doch Menſchen giebt, welche **Leibeigene** oder **Sklaven** heiſsen, ſo iſt darunter zu verſtehen, daſs man ſie bloſs ſo behandelt. Denn dem Menſchen die Perſönlichkeit zu nehmen, iſt unmöglich, ihn aber ſo zu behandeln, als habe er keine Perſönlichkeit, iſt unrecht und inconſequent, ausgenommen in einem einzigen Fall. Es iſt unmöglich, einem Menſchen die Perſönlichkeit zu nehmen, weil ſie die intelligibele Natur des Menſchen ausmacht, welche ſich auſser den Grenzen unſrer Erkenntniſs und Macht befindet, und die ſich bloſs durch das moraliſche Geſetz in uns offenbart, als welches ſie nothwendig vorausſetzt. Es iſt alſo nicht möglich, einen Menſchen zum Leibeigenen zu machen, folglich iſt es auch unrecht, ihn ſo zu behandeln, als ſei er dazu ge-

macht worden. Die Freiheit oder Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr und die rechtliche Gleichheit oder die Unabhängigkeit, nicht zu mehrerm von Andern verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann, ist das angebohrne Recht eines Wesens, welches eine praktische Vernunft oder das Vermögen der Moralität hat. Es ist also unrecht, einen Menschen so zu behandeln, als habe er weder Freiheit noch rechtliche Gleichheit, ja alles Unrecht bestehet eben darin, wenn der Mensch so behandelt wird, dass es mit der Freiheit desselben nach einem allgemeinen Gesetz (so dass Jedermann so behandelt werden sollte) nicht zusammen bestehen kann. Die Persönlichkeit giebt dem Menschen im Verhältniss mit andern zwei Eigenschaften, die, von andern verpflichtet zu werden, und die, andere zu verpflichten, d. i. Pflichten und Rechte. Wollte man einen Menschen so behandeln, als habe er weder Pflichten noch Rechte, so würde man ihn als ein blosses Thier behandeln, und also das Recht der Menschheit in seiner Person verletzen. Aber auch dann, wenn man ihn so behandelt, als habe er bloss Pflichten, verletzt man dieses Recht der Menschheit in seiner Person, und behandelt ihn als Leibeigenen oder als einen solchen, der keine rechtliche Freiheit und Gleichheit, und also darum keine Persönlichkeit hat. Zugleich verfährt man inconsequent, wenn man einen Menschen als Leibeigenen behandelt; denn wenn er seine Rechtspflichten beobachten soll, so gehört auch dazu, dass er ein rechtlicher Mensch sei, d. h. er darf sich andern nicht zum blossen Mittel machen, sondern soll für sie zugleich Zweck seyn. Soll er aber nur Tugendpflichten beobachten, so kann er es nicht vor seinem Gewissen verantworten, dass er seine Menschenwürde von Andern mit Füssen treten lässt. Der Leibeigene hat daher das angebohrne Recht, jeden Augenblick dem zu entfliehen, der ihn durch

Kauf, oder wohl gar durch die Geburt, zu seinem Leibeigenen gemacht hat; er hat das Recht, sich mit Gewalt frei zu machen. Der Richter kann ihn von Rechtswegen nicht strafen, denn der Leibeigene steht in keinem Rechtsverhältniss mit der bürgerlichen Gesellschaft, die ihn als Leibeigenen behandelt.

Der Fall, in welchem allein ein Mensch ein Leibeigener werden kann, ist angegeben und erläutert im Art. Grundunterthäniger.

Leibeskräfte.

Das in dem Menschen, was den Grund der Wirklichkeit seiner Wirkungen durch den Cörper enthält. Die Cultur dieser Leibeskräfte heisst die Gymnastik. Zu diesen Leibeskräften gehört zum Beispiel die Leibesstärke oder Cörperkraft in engerer Bedeutung, vermöge welcher ein Mensch grosse Lasten heben und tragen, oder andern starken Menschen überlegen seyn kann; die Schnelligkeit im Laufen, die Geschicklichkeit im Springen u. s. w. Die Cultur dieser Leibeskräfte besteht also in der Sorge für die Vervollkommnung des Materiellen am Menschen. Ohne diese Bemühung, die Thierheit des Menschen fortdauernd absichtlich zu beleben, würden seine Zwecke unausgeführt bleiben; daher gehört diese Gymnastik zu den Pflichten des Menschen gegen sich selbst (T. 112.).

Leibnitz.

Gottfried Wilhelm von Leibnitz, Baron und Geheimer-Rath, und, was Kaiser und Könige nicht geben können, ein Mann von ächt philosophischem Geist, grossen Talenten und unermesslichen Kenntnissen, wurde den 24. Juni 1646 in

Leipzig gebohren, wo sein Vater, Friedrich Leibnitz, Professor der Sittenlehre war. Er studirte schon im funfzehnten Jahre, von 1661 an, daselbst, und nachher in Jena. Als er die Schule verliefs, im siebzehnten Jahre, gab er schon philosophische Untersuchungen, und noch vor dem zwanzigsten Jahre, philosophische Fragen über das Recht heraus (*Epist. V. I. p.* 276.). Im Jahr 1664 wurde er zu Leipzig Magister, 1666 Doctor der Rechte zu Altdorf, und 1670 churfürstlicher Mainzischer Rath. Er ging mit den Söhnen des Churmainzischen Ministers, Barons von Boineburg, 1672 nach Paris und von da über Holland und England nach Hannover, wo er 1677 fürstlicher Rath wurde. Nach dem Tode des Herzogs Johann Friedrich wurde er bei dessen Bruder und Nachfolger, dem Bischof von Osnabrück, Ernst August, Geheimer-Justiz-Rath. Der Herzog trug ihm auf, die Geschichte von Braunschweig zu schreiben, er machte daher eine Reise durch Italien und Deutschland, um Materialien dazu zu sammlen, und kam 1690 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre wurde er vom Herzog von Wolfenbüttel, Anton Ulrich, zum Hofrath und Bibliothekar der Wolfenbüttelschen Bibliothek ernannt.

2. Nach Papst Innocenz XI. Tode reisete Leibnitz nach Rom, und zweimal nach Wien, und wurde vom Kaiser 1711 zum Baron und Reichshofrath ernannt, nachdem er schon im Jahr 1699 Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Paris und 1700 Präsident der Akademie der Wissenschaften zu Berlin, welche der neue König von Preussen nach dem von Leibnitz entworfenen Plan errichtet hatte, geworden war. Die Königin von Preussen, bei der er sehr in Gnaden stand, liefs ihn in Kupfer stechen. Der Czaar Peter machte ihn zum Geheimen-Rath mit einer Pension von

1000 Rubeln, und der König von England zum Geheimen-Justiz-Rath und Historiographen, ohne dass er nöthig hatte Dienste zu thun. Er wandte die meiste Zeit auf seine Correspondenz, die sich durch ganz Europa, ja bis nach China erstreckte. Im Jahr 1713 machte er noch eine Reise nach Wien, und kehrte 1714 nach Hannover zurück. Im folgenden Jahre fing er an zu kränkeln, besonders litt er am Podagra, welches ihm endlich in den Leib trat und ihn tödtete. Er starb den 14 November 1716, über 70 Jahre alt. Leibnitz war von mittler Grösse, bekannte sich zur lutherischen Kirche, und ist nie verheurathet gewesen; er war gegen Jedermann ungemein leutselig und gefällig, unermüdet in der Erweiterung der Wissenschaften, und bescheiden in der Widerlegung seiner Gegner. Dieser vortreffliche Mann war ein Mathematiker und Philosoph der ersten Grösse, und hatte viel richtigere metaphysische Vorstellungen, als seine Anhänger, die ihn nicht recht verstanden, und daher seine Lehren oft ganz verstellt haben. Er war ein gelehrter Theologe, eben so gelehrter Jurist, grosser Historiker, angesehener Politiker, und hatte eine ungeheure Belesenheit.

3. Leibnitzens Werke sind gesammlet und herausgegeben worden in 6 Quartbänden von Ludwig Dutens unter dem Titel: *Gothofr. Guill. Leibnitii, S. Caesar. Majestatis Consiliarii, et S. Reg. Majest. Britanniarum a Consiliis Justitiae intimis, nec non a scribendâ Historiâ, Opera Omnia, nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus et indicibus exornata, studio Ludovici Dutens, Genevae* 1768. Im zweiten Bande dieser Sammlung sind die philosophischen Schriften enthalten, und zwar in zwei Theilen. Im ersten Theile befinden sich die logischen und metaphysischen, im zweiten aber die übrigen philosophischen Schriften.

Diejenigen Leibnitzischen Schriften, worin er sein philosophisches System aufstellt, sind:

Système nouveau de la Nature et de la Communication des Substances, aussi bien que de l'Union qu'il y a entre l'Ame et le Corps.

Diese Abhandlung steht im *Journal des Savans* vom 27. Juni und 24. Juli 1695, und OO. *ex edit. Dutens, Vol. I. P. I. p.* 49.

Lettre de M. L. a. M. Des-Maizeaux, sur son systême de l'Harmonie Préétablie. In *Histoire Crit. de la Republ. de Lettres de M. Masson* T. 2. p. 72. u. OO. a. a. O. p. 65.

Eclaircissement du Nouveau Systême de la Communication des Substances, pour servir de Réponse à cequi en a été dit dans le Journal des Savans du XII. *Sept.* 1695.

Im *Journal des Savans* vom 11. und 12. April 1696 u. OO. a. a. O. p. 67.

Remarques sur l'Harmonie de l'Ame et du Corps. In *Histoire des Ouvrages des Savans* 1696. p. 274. u. OO. a. a. O. p. 71 u. 72.

Eclaircissement des Difficultés que M. Bayle a trouvées dans le systême nouveau de l'Union de l'Ame et du Corps. In Histoire des Ouvrages des Savans, Jul. 1698. p. 329. u. OO. a. a. O. p. 74.

Bayle hat hierauf geantwortet in seinem Wörterbuche, Art. Rorarius.

Replique de M. Leibnitz aux réflexions contenues dans la seconde edition du Dictionnaire Critique de M. Bayle, Article Rorarius, *sur le*

ſyſtême de l'harmonie préétablie. In *Hiſtoire critique de la Republique des Lettres, Tom. II.* u. OO. a. a. O. p. 80.

Gottſched hat dieſe Antworten auf Baylens Einwürfe in der deutſchen Ueberſetzung des Bayliſchen Wörterbuchs, im Art. Rorarius, mit abdrucken laſſen.

Epiſtola ad Sturmium: De vocabulo ſubſtantiae, De unione animi et corporis. Im *Otium Hanov.* u. OO. a. a. O. p. 94.

Extrait d'une lettre de M. L. ſur ſon hypotheſe de Philoſophie, et ſur le Problême curieux qu'un de ſes amis propoſe aux Mathématiciens; avec une remarque ſur quelques points conteſtés entre l'auteur des Principes de Phyſique et celui des objections contre ces principes. Im *Journal des Savans.* Nov. 1696. u. OO. a. a. O. p. 94.

Réponſe aux Objections que le P. Lamy Benedictin a faites contre le Syſtême de l'Harmonie Préétablie. Im *Supplement du Journal des Savans*, Juni 1709. u. OO. a. a. O. p. 97.

Recueil de diverſes pièces de M. M. Leibnitz et Clarcke ſur Dieu, l'Ame, l'eſpace, la durée etc. Im *Recueil de Des-Maizeaux Tom. I.* OO. a. a. O. p. 110.

Epiſtola ad D. Fardellam: De Natura et origine Monadum. Im *Otium Hanoveran.* u. OO. a. a. O. p. 234.

De la Demonſtration Cartéſienne de l'Exiſtence de Dieu du R. P. Lamy. Im *Journal de Trevoux année* 1701. u. OO. a. a. O. p. 254.

Epiſtola ad Herman. Conringium: De Carteſiana demonſtratione Exiſtentiae Dei. In *Rittmeieri Diſſ. de praecipuis errorum cauſſis in prima philoſophiâ. Helmſt.* 1727. u. OO. a. a. O. p. 264.

Dissertatio de Arte Combinatoriâ; cui praefixa est Demonstratio Existentiae Dei, ad mathematicam certitudinem exacta. Lips. 1666. 4. u. OO. a. a. O. p. 339.

Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme, et l'Origine du Mal. à Amsterdam, 1710. 2. *Vol.* 12.; 1714. 2. *Vol.;* 1720. 2. *Vol.;* 1734. 2. *Vol.* u. ins Lateinische übersetzt in OO. Vol. I. p. 35.

Nouveau Essais sur l'Entendement humain. In Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu Mr. de Leibnitz, tirées de ses Manuscrits, qui se conservent dans la bibliotheque royale a Hannovre et publiées par Mr. Rud. Ern. Raspe, *à Amsterdam et à Leipzig.* 1765. 4.

4. Leibnitzens Philosophie enthält vornehmlich folgende Eigenthümlichkeiten:

I. den Satz des zureichenden Grundes;

II. die Lehre von den angebohrnen Begriffen;

III. den Satz des Nichtzuunterscheidenden;

IV. den Satz vom Widerstreit der Realitäten;

V. Die Lehre von den Monaden;

VI. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie;

VII. Die Lehre von Raum und Zeit;

VIII. Die Lehre vom Unterschied des Sinnlichen vom Intellectuellen;

IX. Die Lehre vom höchsten Wesen;

X. Die Lehre von der Continuität in der Stufenfolge der Geschöpfe;

XI. Die Theodicee.

I.

Der Satz des zureichenden Grundes.

„Unsere Schlüsse," sagt Leibnitz (*Principia Philosophiae*, 31. *sqq. OO. Vol. II. p.* 24.) sind auf zwei grosse Principien gebauet. Das eine

a. ist, der Satz des Widerspruchs (*principium contradictionis*), kraft dessen wir als falsch beurtheilen, was einen Widerspruch enthält, und als wahr, was dem Falschen entgegengesetzt ist, oder ihm widerspricht. Das andere

b. ist, der Satz des zureichenden Grundes (*principium rationis sufficientis*), kraft dessen wir behaupten, es könne kein Factum (keine Thatsache) für wahr befunden werden, oder es existire keine wahre Behauptung, wenn nicht ein zureichender Grund da sei, warum es vielmehr so ist, als anders, obgleich diese Gründe uns sehr oft unbekannt seyn können.

Wenn es eine nothwendige Wahrheit ist, so kann der Grund durch Analysis gefunden werden, wenn man sie in Ideen und einfachere Wahrheiten auflöset, bis man zu den Grundwahrheiten (*primitivas*) kömmt."

Wir sehen, Leibnitz behauptet hier die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zum Erkenntnisse nothwendiger Wahrheiten, indem er den Satz des zureichenden Grundes als unentbehrlich dazu angiebt (E. 119.). Kant wirft nun die Frage auf, ob es wohl glaublich sei, dass

Leibnitz diesen seinen Satz des zureichenden Grundes objectiv habe verstanden wissen wollen, d. h. als ein Naturgesetz, und nicht subjectiv, d. i. als ein Denkgesetz des menschlichen Verstandes? Dass er diesen Satz nicht für ein objectives Princip hielt, erhellet schon daraus, dass er diesen Satz für einen so wichtigen Zusatz zur bisherigen Philosophie hielt (E. 119.).

„Ich habe schon oft, sagt L. (*Recueil de diverses pieces etc.* 129. *f. OO. a. a. O. p.* 170) die Leute herausgefordert, mir eine Instanz gegen dieses grosse Princip (vom zureichenden Grunde) vorzubringen, ein unbestrittenes Beispiel, wo es fehlt; aber man hat es nie gethan, und wird es nie thun. — Mir dieses grosse Princip ableugnen, hiesse sich dahin gebracht sehen, auch jenes andere grosse Princip abzuleugnen, nehmlich den Satz des Widerspruchs."

Wie konnte aber Leibnitz dieses Princip so erheben? Es ist ja, sagt K., so allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dass auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung gemacht zu haben glauben kann; auch ist er von ihn missverstehenden Gegnern darüber mit manchem Spotte angelassen worden (E. 119).

Leibnitz sagt auch selbst (a. a. O. 127. p. 169): hat sich nicht Jedermann dieses Princips bei tausend Gelegenheiten bedient? — Und ist es wohl ein Princip, das der Beweise bedarf? (a. a. O. 125.)

Clarke, Leibnitzens Gegner, missverstand ihn, und stellte sich vor, Leibnitz behaupte mit dem Satz des zureichenden Grundes, der freie Wille sei dem Gesetz unterworfen, dass seine Wirkungen einen Grund haben müssen. Er nennt daher Leibnitzens Satz aus Spott mit seines Geg-

ners Ausdruck das grofse Princip (OO. IV. II. p. 193.) und fagt: „es ift fehr gewifs, und Jedermann giebt es zu, dafs es überhaupt für alles einen zureichenden Grund gebe; aber es kommt darauf an, ob die freihandelnden Intelligenzen nicht ein Handlungsprincip haben (worin eben, wie ich glaube, das Wefen der Freiheit beftehet), das von dem Bewegungsgrund oder der Endurfache der wirkenden Intelligenz ganz verfchieden ift, und welches der zureichende Grund ift, dafs bei gleichen Bewegungsgründen fo oder anders zu handeln das frei handelnde Wefen die eine Handlung der andern vorzieht. Da nun der gelehrte Verfaffer (nehmlich Leibnitz) alles diefes leugnet, und fein grofses Princip des zureichenden Grundes in einem Sinn nimmt, der alles das, was ich gefagt habe, ausfchliefst, und doch verlangt, dafs man ihm fein Princip in diefem Sinne zugeben foll, ob er es gleich nicht zu beweifen gefucht hat: fo nenne ich das einen Cirkel im Beweife (*petitio principii*), welches eines grofsen Philofophen ganz unwürdig ift.“

Leibnitzens Tod ift Urfache, dafs er fich hierüber nicht weiter erklärt und dem Clarke nicht geantwortet hat (OO. a. a. O. p. 194). Diefer Grundfatz, fagt K., war Leibnitzen blofs ein fubjectives Princip, nehmlich ein folches, durch welches er nicht die Natur der Dinge überhaupt, fondern die Befchaffenheit des menfchlichen Erkennens aufdecken wollte. Denn was heifst das: es giebt aufser dem Satze des Widerfpruchs noch ein andres grofses Princip? Es heifst fo viel, als: nach dem Satze des Widerfpruchs kann nur das, was fchon in dem Begriff vom Gegenftande liegt, erkannt werden. Denn nach diefem Satz kann nichts vom Gegenftande behauptet oder geleugnet werden, was etwas in dem Begriff des Gegenftandes aufhebt, und alles, was in diefem Begriff liegt, kann von dem Gegenftande behauptet werden. Soll

aber noch etwas mehr von dem Gegenſtande geſagt werden, ſo muſs etwas zu dem Begriff des Gegenſtandes hinzukommen, was nicht in dieſem Begriff liegt, weder ſelbſt, noch das Gegentheil davon, und die Behauptung eines ſolchen Prädicats von dem Begriff des Subjects im Urtheil über den Gegenſtand erfordert noch ein anderes Princip, als den Satz des Widerſpruchs, es muſs ein beſonderer Grund vorhanden ſeyn, mit dem Begriff vom Gegenſtande einen neuen Begriff zu verbinden, der auf keine Weiſe im Begriff des Gegenſtandes liegt, und durch welchen doch unſre Erkenntniſs des Gegenſtandes wirklich wächſt oder erweitert wird. Solche Sätze nun heiſsen nach Kants Sprachgebrauch ſynthetiſche Sätze. Folglich wollte Leibnitz nichts weiter ſagen, als: es muſs über den Satz des Widerſpruchs, welcher das Princip analytiſcher Urtheile iſt, noch ein anderes Princip für die ſynthetiſchen Urtheile hinzukommen. Denn dieſe müſſen, da ſie nicht im Satz des Widerſpruchs ihren Grund haben, ihren beſondern Grund haben (z. B. in der Geometrie die Anſchauung). Dieſes war nun allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweiſung auf Unterſuchungen, die in der Metaphyſik noch anzuſtellen wären, und die K. wirklich angeſtellt hat. Leibnitz wollte mit dieſem Satze alſo nicht ſagen, der Satz des zureichenden Grundes iſt ein Princip, aus welchem die Natur der Dinge erkannt werden kann, ſondern er iſt ein Geſetz unſers Erkenntniſsvermögens, das uns nothwendig macht, uns nach einem andern Princip für die ſynthetiſche Erkenntniſs umzuſehen. Wer aber behauptet, dieſer Satz des zureichenden Grundes ſei ſchon ſelbſt das, worauf die Verknüpfung in ſynthetiſcher Erkenntniſs beruhe, der ſetzt Leibnitz dadurch dem Geſpötte aus, weil man ihm dann zutrauet, er habe es für eine groſse Entdeckung gehalten, die er gemacht habe, daſs alles ſeinen Grund haben müſſe, und aus die-

sem Satze könne man schon die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat in synthetischen Urtheilen erkennen (E. 120. f.).

Was also Leibnitz entdeckt hat, ist nicht, dass alles seinen zureichenden Grund haben müsse, oder dass dieser Satz schon hinreiche, aus ihm die Wahrheit solcher Sätze zu erkennen, die nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, sondern dass es Sätze gebe, bei denen man mit dem Satze des Widerspruchs nicht ausreiche, die Wahrheit derselben zu erkennen, die folglich ihren besondern Grund haben müssten, worauf sie beruheten, weil sie sonst ohne allen Grund seyn müssten, welches vernunftlos wäre, und, wie Clarke ganz richtig behauptet (aber auch Leibnitz nicht geleugnet, ob es Clarke ihm wohl aus Missverstand Schuld giebt), auch von der Freiheit der Willkühr nicht möglich ist.

II.

Die Lehre von den angebohrnen Begriffen.

Leibnitz behauptete (*Essais sur l'Entend. hum. Avantpr. Oeuvr. phil. p. Raspe. p. 4. f.*) mit Plato:

> Die Seele enthält ursprünglich die Principien verschiedener Begriffe und Erkenntnisse, welche die äussern Gegenstände nur bei Gelegenheit erwecken *).

---

*) Auf diese Leibnitzische Stelle bezieht sich ohne Zweifel jene Stelle (C. 1.): „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel, denn wodurch sollte das Erkenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen bewirken" u. s. w. s. *A priori*, 11.

Hieraus, ſagt L., entſteht nun eine andere Frage, nehmlich: ob alle Wahrheiten von der Erfahrung abhängen, d. h. von der Induction und von Beiſpielen; oder ob es welche giebt, welche noch ein anderes Fundament haben. Seine Gründe das letztere zu behaupten ſind:

„Kann man etwas ſchon vorher einſehen, ehe man im geringſten Verſuche darüber anſtellt, ſo iſt es offenbar, daſs wir von unſrer Seite etwas zu dieſer Erkenntniſs beitragen; denn die Sinne geben nur beſondere oder individuelle Wahrheiten. Alle Beiſpiele, welche eine allgemeine Wahrheit beſtätigen, reichen nicht hin, die allgemeine Nothwendigkeit dieſer Wahrheit zu begründen; denn es folgt nicht, daſs das, was geſchehen iſt, immer geſchehen werde. Z. B. die Griechen und Römer und alle andern Völker haben immer wahrgenommen, daſs vor dem Verlauf von 24 Stunden der Tag ſich in Nacht und die Nacht in Tag verwandelt. Aber man würde ſich geirrt haben, wenn man geglaubt hätte, daſs es überall nach dieſer Regel gehe; denn in Nova Zembla hat man das Gegentheil wahrgenommen. Hieraus folgt, daſs die nothwendigen Wahrheiten, dergleichen wir in der reinen Mathematik und beſonders in der Arithmetik und Geometrie finden, Principien haben müſſen, deren Beweis nicht von Beiſpielen, und folglich nicht vom Zeugniſs der Sinne abhängt; ob es uns gleich ohne die Sinne nie einfallen würde, daran zu denken. Auch die Logik, Metaphyſik und Moral ſind voll von ſolchen Wahrheiten, und folglich können ihre Beweiſe bloſs aus innern Principien, welche man angebohrne nennt, entſpringen. Man muſs ſich alſo die Seele nicht, wie Locke mit Ariſtoteles behauptet, wie eine leere Tafel (*tabula raſa*) vorſtellen; ſondern man kann ſie mit einem Marmorblock vergleichen, welcher ſol-

che Adern hat, daſs gleichſam die Zeichnung, z. B. des Herkules, der aus ihm gebildet werden ſoll, durch dieſe Adern ſchon angegeben iſt, ſo daſs eher ein Herkules, als jede andere Statüe, aus ihm gebildet werden kann. Der Herkules iſt alſo dieſem Stein gleichſam angebohren, aber es gehört doch Arbeit dazu, jene Adern zu entdecken, zu reinigen, und alles abzuſondern, was da hindert, daſs der Stein noch kein Herkules iſt.

Die reinen und nothwendigen Ideen ſind der Seele virtualiter angebohren (*Liv.* I. *Ch.* 1.), und man kann alle Kenntniſſe, die man von den angebohrnen Kenntniſſen ableiten kann, angebohrne nennen. Der Beweis der nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus dem Verſtande, die übrigen Wahrheiten kommen aus den Erfahrungen und Beobachtungen der Sinne. Die intellectuellen Ideen entſpringen nicht aus den Sinnen. Die allgemeinen Wahrheiten, als die einfachſten, ſind uns angebohren. Wenn die intellectuellen Ideen von auſsen in uns hinein kämen, ſo müſsten wir auſser uns ſeyn. Aber die wirkliche Erkenntniſs der nothwendigen Wahrheiten iſt uns nicht angebohren, ſondern die virtuelle. Wäre ſie uns nicht angebohren, ſo würde es kein Mittel geben, zur wirklichen Erkenntniſs der nothwendigen Wahrheiten zu gelangen. Die Principien der Moral (*Ch.* 2.) ſind auf innere Erfahrung und auf einen Inſtinct gegründet, denn es liegt ihnen ein undeutliches, folglich ſinnliches, obwohl angebohrnes, Verlangen glücklich zu werden, zum Grunde. Wenn wir nun dieſen Hang auf Begriffe bringen, ſo entſtehet daraus eine praktiſche Wahrheit. Weil aber in der Moral die Beweiſe nicht ſo in die Augen ſpringend ſind, als in der Mathematik, ſo ſoll der Inſtinct dieſes erſetzen. Darum iſt man auch in moraliſchen Dingen ſo einig. Werden aber zuweilen Geſetze ge-

geben, die gegen das Naturrecht ſind, ſo beweiſet das bloſs, daſs der Geſetzgeber die Schriftzüge des Naturrechts falſch geleſen hat. Alle nothwendigen Wahrheiten und die Inſtincte ſind alſo angebohren. Die angebohrnen Ideen können auch nicht ausgelöſcht werden, ſie ſind aber in allen Menſchen verdunkelt. Daher giebt es Meinungen, welche man für Wahrheiten hält, und die bloſs Wirkungen der Gewohnheit und der Leichtgläubigkeit ſind; andere hält man für Vorurtheile, welche ſich doch auf Vernunft und Natur gründen."

Die Critik der reinen Vernunft, ſagt nun K., erlaubt ſchlechterdings keine angebohrne Vorſtellungen; alle insgeſammt, ſie mögen zur Anſchauung oder zu Verſtandesbegriffen gehören, nimmt ſie als erworben an. Es giebt aber auch eine urſprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts ſich ausdrücken, ſ. Erwerbung), das iſt, bei dem Denken und Erkennen, die Erwerbung deſſen, was vorher gar noch nicht exiſtirt, ſondern unmittelbar durch das Erkenntniſs-vermögen, und zwar die Thätigkeit oder einen Act deſſelben, entſpringt, was mithin vor dieſem Act keiner Sache angehörte. Dergleichen iſt, wie die Critik der reinen Vernunft behauptet,

1. die Form der Dinge im Raum und in der Zeit;

2. die ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn weder jene Form der Anſchauung, noch dieſe Form des Denkens nimmt unſer Erkenntniſsvermögen von den Gegenſtänden her, als würde es dem Erkenntniſsvermögen in den Gegenſtänden an und für ſich ſelbſt gegeben, ſondern das Erkenntniſsvermögen bringt ſie aus ſich ſelbſt *a priori* zu Stande. Es muſs aber doch dazu ein Grund im erkennenden Subject vorhan-

den seyn, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so (z. B. in einem Raum, der drei Dimensionen hat) und nicht anders entstehen, und noch dazu auf Gegenstände, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können (wie z. B. in der Geometrie), und dieser Grund wenigstens ist angebohrrn (C. 68.). Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein eingebohren, nicht die Raumesvorstellung selbst. Denn es sind immer Eindrücke nöthig, um das Erkenntnissvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Gegenstandes, die jederzeit eine eigene Handlung ist, zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äusserer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als blosse Receptivität) angebohren ist, und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht. Die Erwerbung der letztern Dinge ist eine abgeleitete Erwerbung (*acquisitio derivativa*), indem sie schon transscendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die eben sowohl nicht angebohren, sondern erworben sind. Die Erwerbung der transscendentalen Verstandesbegriffe ist, wie die des Raums, eben sowohl ursprünglich (*originaria*), und setzt nichts Angebohrnes weiter voraus; denn sie sind die subjectiven Bedingungen der Selbstthätigkeit des Denkens, oder die Möglichkeit, etwas in die Einheit der Apperception aufzunehmen (E. 70. f.). s. Angebohrne Vorstellungen.

III.

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden.

Leibnitz behauptet (OO. V. II, P. I. p. 128, 4.):

Es giebt nicht zwei Individuen, welche gar nicht zu unterscheiden wären.

Einer meiner Freunde, sagt er, ein einsichtsvoller Mann von Adel, sprach in meiner Gegenwart im Garten zu Herrenhausen mit der Churfürstin, und meinte, er würde wohl zwei Baumblätter finden, die einander vollkommen ähnlich und gleich wären. Die Churfürstin forderte ihn auf, den Versuch zu machen, und er lief lange vorgeblich darnach herum. Zwei Tropfen Wasser oder Milch, wenn man sie durch das Mikroskop betrachtet, werden noch zu unterscheiden seyn.

Zwei nicht zu unterscheidende Dinge setzen (a. a. O. p. 129, 6), heisst, dieselbe Sache unter zwei Namen setzen.

Was Leibnitz auf diesen Satz brachte, ist zwar schon im Art. Einerleiheit gezeigt worden (M. I, 362.), hier will ich es indessen noch weiter aus einander setzen.

Leibnitz hielt die Sinnlichkeit nicht für eine besondere Erkenntnisquelle, sondern stellte sich vor, die sinnlichen Gegenstände wären an sich vollkommen so, wie der Verstand sie erkennete; dass wir sie aber durch die Sinne nicht so anschaueten, rühre bloss davon her, dass die Sinne uns nur eine verworrene Vorstellung von den Dingen lieferten; und eben darum müssten die Dinge, so wie sie uns die Sinne darstellen, Phänomene, so wie wir sie aber durch den Verstand erkennen, Dinge, wie sie an sich wirklich beschaffen sind, genannt werden. Wollte man also die Dinge erkennen, wie sie an sich sind, so müsse man von aller sinnlichen Vorstellung derselben abstrahiren, und sie bloss mit dem Verstande erkennen. Wolle man also zwei Gegen-

stände der Sinne mit einander vergleichen, so müsse man sie nicht nach ihrer sinnlichen Beschaffenheit vergleichen, sondern bloss im Verstande. Wenn nun die Frage war, ob zwei Dinge in allem einerlei seyn können, oder durchaus in einigen verschieden seyn müssen, so war ihm das leicht zu beantworten. Er verglich die Begriffe der Gegenstände und nicht die Gegenstände selbst, weil er die Vergleichung bloss im Verstande anstellte. Nun müssen zwei Begriffe durchaus in einigem verschieden seyn, sonst sind es nicht zwei Begriffe, sondern ein und derselbe Begriff. Ist dieser Begriff aber der Begriff von einem Gegenstande der Sinne, so kann es gar wohl zwei Gegenstände geben, von denen jeder durch einen und denselben Begriff gedacht werden muss, nehmlich zu verschiedenen Zeiten an dem nehmlichen Ort, oder zu derselben Zeit an verschiedenen Orten, oder auch zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten. Leibnitz hat also darin Recht, dass Gegenstände, welche bloss durch Prädicate gedacht werden, durchaus durch irgend ein Prädicat von einander unterschieden seyn müssen, wenn sie nicht ein und dasselbe Ding seyn sollen. Da er nun Raum und Zeit nicht zu den Prädicaten der Dinge, wie sie an sich existiren, rechnet, sondern jene bloss für sinnliche Vorstellungen hält, so gilt sein Satz des Nichtzuunterscheidenden auch nicht für die Dinge, in so fern sie Erscheinungen sind. Und dennoch dehnte ihn Leibnitz auf die Gegenstände der Sinne aus, weil er diese für die Dinge an sich hielt, die man nur als solche durch den blossen Verstand mit Abstraction von allem Sinnlichen, also von Raum und Zeit, erkennen müsse. Da wir nun aber die Dinge an sich gar nicht, sondern durch den Verstand keine andern als nur sinnliche Gegenstände erkennen können, so müsste man entweder behaupten, es kann nicht zwei Dinge geben, welche durch gar keine, auch nicht

die ſinnlichen Prädicate des Raums und der Zeit von einander verſchieden ſind; das iſt aber der tautologiſche und alſo leere Satz: zwei nicht verſchiedene Dinge ſind nicht verſchieden; oder man müſste behaupten, es könnten nicht zwei Dinge exiſtiren, die in allen übrigen Prädicaten einerlei, nur in Anſehung ihrer Stelle von einander verſchieden wären, ein Satz, der wohl nie bewieſen werden wird. Denn daſs Leibnitz auf die Erfahrung davon irgend einen Werth ſetzen konnte, und ſich freuete, daſs ſein Freund nicht zwei vollkommen ähnliche und gleiche Baumblätter finden konnte, geſchahe wohl nur um des Freundes willen. Denn L. muſste ſehr wohl wiſſen, daſs wenn auch ſolche Blätter nie gefunden werden, daraus noch nicht folge, daſs es keine gebe; und hätte der Freund dergleichen gefunden, ſo würde wieder daraus nicht haben gefolgert werden können, daſs der Satz des Nichtzuunterſcheidenden darum falſch ſei, ſondern nur, daſs die Sinne und die Mikroſkope nicht ſcharf genug wären, die Verſchiedenheiten aufzufinden. Leibnitz ſchmeichelte ſich alſo vergeblich, die **Metaphyſik** und folglich auch die Naturerkenntniſs durch dieſen Satz, der nur, in ſo fern er gegründet iſt, ein **logiſcher**, aber ganz leerer Satz iſt, erweitert zu haben, wenn er ſagt: „dieſes groſse Princip der **Identität des Nichtzuunterſcheidenden verändert den Zuſtand der Metaphyſik**, welche dadurch reell und demonſtrativ wird, ſtatt deſſen ſie vormals faſt bloſs in leeren Worten beſtand“ (OO. a. a. O. p. 129, 5.). „Freilich,“ ſagt K., wenn ich einen Tropfen Waſſer als ein Ding an ſich ſelbſt nach allen ſeinen innern Beſtimmungen kenne, ſo kann ich keinen derſelben von dem andern für verſchieden gelten laſſen, wenn der ganze Begriff deſſelben mit ihm einerlei iſt. Iſt aber der Tropfen Waſſer Erſcheinung im Raume, ſo iſt er nicht ein **Begriff**, der im **Verſtande gedacht** wird, ſondern ein **ſinnlicher Gegenſtand**, der im

Raume angeschauet wird, und da hat der Ort, wo sich das Ding im Raum oder in der Zeit befindet, mit dem Dinge, in Ansehung seiner innern Bestimmungen gar nichts zu thun, und der Ort, den wir b nennen wollen, kann ein Ding, das sich an dem Ort, den wir a nennen wollen, befindet, eben sowohl aufnehmen, wenn diese beiden Dinge einander völlig ähnlich und gleich sind, als wenn sie innerlich von einander verschieden sind. Die Verschiedenheit der Oerter im Raum macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände, als Erscheinungen, ohne alle weitere Verschiedenheit nicht allein möglich, sondern sogar nothwendig. Denn Dinge, die sich an verschiedenen Orten im Raum befinden, können nicht ein und dasselbe Ding, sondern müssen zwei oder mehrere verschiedene Dinge seyn, wären sie auch weiter, in Ansehung ihrer innern (d. i. ihnen ohne ihr Verhältniss zu andern Dingen zukommenden) Bestimmungen gar nicht weiter von einander verschieden, sondern völlig einerlei. Denn alle Vielheit ist nur möglich durch die Anschauung des Aussereinanderseyns der Dinge im Raum, oder dadurch, dass sie an verschiedenen Orten sind. Also ist Leibnitzens Satz des Nichtzuunterscheidenden kein Gesetz der Natur; sondern bloss eine analytische (logische) Regel oder Vergleichung der Dinge durch Begriffe (C. 327. f. M. I. 369.).

Der Satz des Nichtzuunterscheidenden beruhet eigentlich auf der Verkehrung des sogenannten *Dictum de omni et nullo* (s. Figur 13. a), welches so heisst:

> Was von allen Begriffen A gilt, das gilt auch von jedem einzelnen Begriffe A,

in den ungereimten Grundsatz:

> Was von allen Begriffen A nicht gilt, das gilt auch von keinem besondern Begriffe A (M. I, 379.).

Man darf hier nur statt A Dinge überhaupt setzen, so heisst der Satz so:

> Was von dem Begriff vom Dinge überhaupt nicht gilt, das gilt auch nicht von dem Dinge, dem der Begriff des Dinges überhaupt zukommt.

Wäre das richtig, so gäbe es keine besondern Begriffe A, denn eben darin bestehen ja die besondern Begriffe A, dass sie noch irgend wodurch von dem allgemeinen Begriff A unterschieden sind. Wenn folglich in dem Begriff von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so folgt nicht, dass sie darum nicht an dem Dinge anzutreffen sei, weil es doch auch ein Ding ist. Denn es kann ja ausser dem, dass es ein Ding ist, noch etwas seyn, was nicht dazu gehört, dass es ein Ding ist, z. B., dass es ein solches ist, was im Raum angeschauet wird, also ein materielles Ding. Und eben in dieser Bestimmung kann nun auch noch der Unterschied liegen, der nicht zu dem Begriff des Dinges überhaupt gehört. Folglich ist der Schluss, dass alle Dinge völlig einerlei, also ein und dasselbe Ding sind (*numero eadem*), wenn sie sich nicht schon durch ihren Begriff (welcher das ist, was sie zum Dinge überhaupt, nicht zu einem besondern, z. B. sinnlichen Dinge macht,) ihrer Grösse und Beschaffenheit nach unterscheiden, d. h. wenn sie ganz gleich und ähnlich sind. Weil nehmlich bei dem Begriffe von irgend einem Dinge überhaupt von manchen nothwendigen Bedingungen des besondern Dinges, welches sinnliches Ding heisst, z. B. den Bedingungen der Anschauung desselben, Raum und Zeit, abstrahirt

wird: so wird durch eine sonderbare Uebereilung von dem, wovon abstrahirt wird, angenommen, dass es gar nicht vorhanden sei, und so dem Dinge nichts eingeräumt, als was bloss im Begriff desselben enthalten ist (C. 337. M. I, 380.).

Beispiel. Der Begriff von einem Cubikfuss Raum ist an sich (ohne auf etwas anders ausser ihm, als bloss darauf zu sehen, was er als Cubikfuss Raum ist) völlig einerlei, ich mag mir diesen Raum denken, wo und wie oft ich will. Allein zwei Cubikfuss Raum sind dennoch von einander unterschieden, obwohl bloss durch ihre Oerter, nicht aber durch den Begriff von denselben, der bei beiden ganz derselbe ist. Sie sind bloss numerisch verschieden, d. i. der Zahl nach, welches nur dadurch möglich ist, dass sie sich an verschiedenen Orten befinden, sonst sind sie in allen Merkmalen, welche sie selbst, nicht ihre Verhältnisse, betreffen, d. i. den innern Merkmalen nach gleich und ähnlich, oder der Quantität und Qualität nach dieselben, und dennoch ihrer zwei. Ihre Oerter also sind die Bedingungen der Anschauung, worin die Gegenstände dieses Begriffs gegeben werden, welche aber eben darum nicht zum Begriffe gehören. Diese Bedingungen gehören aber doch zur ganzen Sinnlichkeit, und ohne sie kann man wohl noch Dinge denken, ja es giebt auch welche, nehmlich die des innern Sinnes, z. B. Gedanken, die von diesen Bedingungen unabhängig sind, allein die Möglichkeit ihrer Existenz ohne eine materielle Substanz, an der als etwas Beharrlichem ihr Wechsel erkannt wird, folglich ein Denken, das nicht durch eine Kraft gewirkt wird, die sich an irgend einem Ort befindet, kann von uns nicht einmal eingesehen werden, weil es uns dazu an einer Erfahrung fehlt (C. 338. M. I, 380.).

Leibnitzens Schüler haben diese Täuschung

durch die Verwechselung im Gebrauch der Begriffe von Einerleiheit und Verschiedenheit, wenn man sie auf Dinge überhaupt glaubt anzuwenden, und sie doch auf sinnliche Gegenstände anwendet, so wenig eingesehen, dass sie sogar diesen Satz des Nichtzuunterscheidenden von Dingen *in abstracto*, z. B. von zwei bloss gedachten Wassertropfen behaupteten, von welchen Leibnitz zugab, dass man sie in Gedanken unterscheiden könne, und dass hier die Nichtunterscheidbarkeit die numerische Verschiedenheit nicht aufhebe (Tiedemann, Geist der specul. Philos. 6 Th. S. 377.). Als nehmlich schon Clarke, Leibnitzens Gegner, ihm Folgendes entgegen setzte: „Obgleich zwei Dinge (OO. a. a. O. 5 und 6. p. 135.) einander vollkommen ähnlich und gleich sind, so hören sie darum doch nicht auf zwei Dinge zu seyn; die Theile der Zeit sind einander so vollkommen ähnlich, als die Theile des Raums, und dennoch sind zwei Augenblicke nicht der nehmliche Augenblick, es sind auch nicht zwei Namen eines und desselben Augenblicks;" da antwortete ihm Leibnitz (OO. a. a. O. 26. p. 147.): „er gebe zu, dass wenn es zwei vollkommen nicht zu unterscheidende Dinge gäbe, so würden sie ihrer zwei seyn; aber es wäre falsch, dass es zwei Dinge gebe, die bloss der Zahl nach verschieden wären, oder bloss dadurch, dass es ihrer zwei wären. Die Theile des Raums und der Zeit an und für sich selbst genommen, wären nur ideale Dinge, und glichen sich daher eben so vollkommen, wie zwei abstracte Einheiten. So sei es aber nicht mit zwei concreten Einheiten, oder mit zwei wirklichen Zeiten, oder zwei erfüllten Räumen, d. i. mit wirklich vorhandenen Räumen, diese müssten immer verschieden seyn."

IV.

Der Satz vom Widerstreit der Realitäten.

Es ist in der Leibnitz-wolfianischen Philosophie ein Grundsatz:

> Realitäten widerstreiten einander niemals.

Dieser Satz ist ganz wahr, wenn man unter Realitäten bloss Bejahungen oder positive Bestimmungen, und unter dem Widerstreiten das logische Widerstreiten verstehet. Der logische Widerstreit besteht nehmlich darin, dass durch ein Urtheil ein Prädicat aufgehoben wird, welches dem Subject schon beigelegt worden ist. Z. B. Ein S das A ist, ist nicht A. Da nun in der allgemeinen Logik nicht auf den Inhalt der Begriffe, welche im Verhältnisse zu einander betrachtet werden, gesehen wird, so ist offenbar durch blosses Bejahen kein logischer Widerstreit möglich. Ich kann dem S so viel Prädicate A, B, C, D, ... beilegen, als ich will, so entsteht dadurch kein Widerstreit. Nenne ich also ein Prädicat A, welches ich durch ein bejahendes Urtheil dem Subject S beilege, wegen dieses Bejahens, eine Realität oder positive Bestimmung, so ist obiger Satz richtig, und kann auch so ausgedrückt werden:

> Dadurch, dass ich von einem Subject bloss bejahe, wird niemals eins der ihm zukommenden Prädicate verneint.

Da dieser Satz aber nichts in Ansehung des Inhalts des Subjects und seiner Prädicate bestimmt, so bedeutet er auch nichts in Ansehung der Dinge oder Gegenstände selbst, welche durch die Begriffe im Subject oder Prädicat gedacht werden.

Folglich bedeutet dieser logische Satz weder etwas von Gegenständen der Natur, noch von Dingen an sich, von denen wir nicht einmal einen Begriff haben, so daſs sich von demselben etwas bejahen lieſse. Sondern jener Grundsatz bedeutet nur, wie wir überhaupt denken müssen, und ist daher auch schon durch bloſse Entwickelung oder Analysis einleuchtend oder ein identischer Satz, wie ich gezeigt habe.

Ganz anders aber verhält es sich, wenn wir unter Realitäten, nicht logische Realitäten oder Bejahungen verstehen, sondern reale Realitäten, d. h. solche Beschaffenheiten, deren Begriff anzeigt, daſs wirklich etwas vorhanden ist, was durch diesen Begriff gedacht wird, z. B. ein Stein der zehn Pfund wiegt. Hier hat der Stein erstlich eine logische Realität, d. i. es wird ihm etwas (nehmlich, zehn Pfund Gewicht) beigelegt, oder von ihm bejahet; aber zweitens ist diese logische Realität auch eine reale Realität, sie hat einen Inhalt, dem etwas in der Empfindung correspondirt, oder es ist etwas in der Zeit vorhanden, oder kann doch vorhanden seyn, was durch den Begriff des Prädicats, z. B. zehn Pfund Gewicht, gedacht wird. So wahr nun der Satz auch ist:

Logische Realitäten widerstreiten einander niemals logisch,

so falsch würde der Satz seyn:

Reale Realitäten widerstreiten einander niemals real.

Der reale Widerstreit besteht nehmlich darin, daſs sich die Wirkungen zweier Kräfte einander ganz oder zum Theil aufheben. Dieser reale Widerstreit findet sich aber allerwärts in der Natur. Wenn A z. B. eine Wirkung ist, etwa der Druck

des zehn Pfund wiegenden Steins, und B eine Wirkung, die der Wirkung A gerade entgegen wirkt, und ihr gleich oder eben so groſs iſt, z. B. ein Druck von zehn Pfund Kraft gegen den Druck des zehn Pfund wiegenden Steins: so heben ſich beide Wirkungen einander gänzlich auf, es iſt der Wirkung nach, als wenn kein Druck und Gegendruck da wäre, welches man in der Buchſtabenrechnung ſo ausdrückt: A — B = o, d. h. wenn ich zum Druck A den ihm gerade entgegengeſetzten Druck — B (vor welchem darum der Strich — ſteht, weil es andeuten ſoll, daſs B dem A gerade entgegengeſetzt iſt) hinzuſetze, oder beide Wirkungen zuſammen addire, ſo kömmt zur Summe Null oder Nichts; welches eben ſo viel iſt, als nähme man von einer Gröſse A die andere, wenn ſie ihr nicht entgegengeſetzt iſt, weg, oder als wenn man B von A ſubtrahirte, welches man, weil der Horizontalſtrich — das Zeichen der Subtraction iſt, auch ſo ſchreibt: A—B, dies iſt auch gleich (=) Null. Wo alſo eine reale Realität mit der andern in einem Subject verbunden iſt, da hebt die eine Realität zuweilen, nehmlich wenn ſie einander ganz oder zum Theil entgegengeſetzt ſind, die andere auf. Wenn nehmlich ein Stein, der zehn Pfund wiegt, mit einer Kraft von zehn Pfund unterſtützt iſt, ſo fällt er nicht. Dies legen alle Hinderniſſe und Gegenwirkungen in der Natur unaufhörlich vor Augen. Dieſe Realitäten in der Natur beruhen auf Kräften, deren Wirkungen ſie ſind, erſcheinen vermittelſt der Sinne, und da ſie auch durch die reinen Verſtandesbegriffe der Kraft und Wirkungen erkannt werden, ſo ſind ſie Realitäten in der Erſcheinung (*realitates phaenomena*). Die allgemeine Mechanik kann ſogar die in der Erfahrung liegenden Bedingungen, unter welchen dieſer Widerſtreit in der Erfahrung möglich iſt, und die Wirkungen deſſelben, in einer Regel *a priori* angeben, indem ſie auf die Entgegenſetzung der Richtungen ſieht.

Dieses findet man im Art. Bewegung, zusammengesetzte. Der transscendentale Begriff der Realität, d. i. derjenige Begriff derselben, der von allen Erfahrungsbedingungen gänzlich abstrahirt, weiss nichts von Zeit und Raum, und also auch nichts von der Entgegensetzung der Richtung, die wir uns nur vermittelst der Vorstellungen von Zeit und Raum vorstellen können. Der transscendentale Begriff von Realität ist also bloss der Begriff von einer Beschaffenheit, die einen Inhalt hat, durch welchen etwas in einem Gegenstande gesetzt, und nicht aufgehoben wird. Dies ist also mit dem logischen Begriff von Realität ganz einerlei; wie immer der Fall ist, wenn man bei reinen Verstandesbegriffen gänzlich von aller Form der Anschauung, Raum und Zeit, abstrahirt.

Leibnitz hat nun diesen Satz des Widerstreits der Realitäten nicht mit dem Pomp eines neuen Grundsatzes angekündigt, aber er bediente sich doch desselben zu neuen Behauptungen. So will er (OO. V. I. p. 410. sq.) folgenden Einwurf gegen die Lehre: dass Gott nicht der Urheber der Sünde sei, widerlegen:

Obersatz: Wer etwas hervorbringt, was in einem Dinge real ist, der ist die Ursache dieses Dinges;

Untersatz: Gott bringt das hervor, was in der Sünde real ist;

Schlusssatz: Also ist Gott die Ursache der Sünde.

„Es würde hinreichen," sagt Leibnitz, „den Obersatz oder den Untersatz zu verwerfen, weil das Reale solche Erklärungen zulässt, welche diese Sätze falsch machen können. Aber um dies

deutlicher zu machen, wollen wir eine Unterscheidung anwenden. Das Reale bedeutet entweder das, was nur positiv (bejahend) ist, oder es umfasst auch mit den Begriff von einem Gegenstande, der bloss die Aufhebung von etwas Positiven vorstellt, und also der leere Gegenstand eines Begriffs ist (s. Ding, 4, 2, β.). In der ersten Bedeutung wird der Obersatz verworfen, und der Untersatz zugegeben; in der zweiten Bedeutung ist es anders. Hierbei hätte ich es können bewenden lassen, aber ich bin (in der Theodicee) noch weiter gegangen, um von dieser Unterscheidung einen Grund anzugeben. Ich habe daher (*Theodicée l. II.* §. 33.) erinnert, dass jede positive oder absolute Realität für eine Vollkommenheit müsse gehalten werden; dass aber die Unvollkommenheit von der Limitation oder Beschränkung entstehe, d. i. von der Aufhebung eines positiven Etwas; denn beschränken ist nichts anders, als das Fortschreiten, das immer weiter hindern. Nun ist Gott die Ursache aller Vollkommenheiten, folglich aller Realitäten, wenn sie als bloss positive betrachtet werden. Die Limitationen oder Beschränkungen aber entspringen aus der ursprünglichen Unvollkommenheit der Creaturen, die ihre Receptivität oder Fähigkeit begrenzt."

Hier bedient sich also Leibnitz des Grundsatzes, dass sich Realitäten einander nicht widerstreiten, zu der neuen Behauptung, dass jede Unvollkommenheit von der Aufhebung einer Realität entstehe, und dass jede Realität eine Vollkommenheit sei, und also von Gott herrühre. Weil nehmlich nach jenem Grundsatz Realitäten sich einander nicht widerstreiten, und also nicht einander aufheben können, meint Leibnitz, so könne die Beschränkung und die Aufhebung der Realitäten, und also auch die Sünde, nicht von Gott herrühren. Hätte Leibnitz daran gedacht, dass jener Grundsatz nur vom logischen Denken gültig sei, nicht

aber von der Natur der Dinge, dafs nehmlich die Prädicate der Dinge sehr wohl etwas enthalten können, wodurch sie sich einander einschränken, ohne dafs sie darum logische Negationen oder blofse Verneinungen sind oder enthalten, so würde er eingesehen haben, dafs seine Widerlegung nichts gegen jenen Einwurf beweise. Denn wenn auch Gott der Urheber aller Realitäten wäre, so wäre er dennoch der Urheber der Sünde; wenn die Sünde eine Unvollkommenheit wäre, und jede Unvollkommenheit blofs durch die Limitation oder Beschränkung entstehe, weil sich nehmlich zwei Realitäten zwar nicht logisch, aber wohl real, d. h. zwar nicht, wenn ich blofs auf die Form des Urtheilens sehe, aber wohl, wenn ich auf die Natur der Dinge sehe, die ich beurtheilen will, beschränken können. So sind beides, der Wind der aus Westen bläst, und der Strom des Meeres, der aus Osten kömmt, Realitäten, aber ihre Wirkungen auf das fahrende Schiff beschränken sich einander, und machen, dafs das Schiff entweder langsamer nach Osten oder nach Westen kommt, als wenn nur eine dieser Realitäten vorhanden wäre, oder dafs es gar stille steht.

Leibnitzens Nachfolger trugen aber dennoch diesen Grundsatz ausdrücklich in ihre Leibnitzwolfische Lehrgebäude ein. So sagt Baumgarten (Metaphysik, §. 604.): „Alle Realitäten sind in der That bejahende Bestimmungen, und keine Verneinung ist eine Realität. Folglich wenn auch in einem Dinge alle Realitäten ohne Ausnahme gesetzt werden, so kann doch niemals daher ein Widerspruch entstehen. Es sind demnach alle Realitäten in einem Dinge beisammen (logisch) möglich, keine Realität kann einer andern Realität widersprechen.

Nach diesem Grundsatze sind nun, wie wir gesehen haben, alle Uebel nichts als Folgen von den Schranken der Geschöpfe, d. i. Negationen oder Verneinungen, weil diese das einzige Widerstreitende der Realität sind. In dem bloßsen Begriffe eines Dinges überhaupt (nicht aber in den besondern Dingen, welche man Erscheinungen, oder Naturgegenstände nennt,) ist es auch wirklich so. Imgleichen finden die Anhänger dieses Grundsatzes, wie das, aus Baumgartens Metaphysik so eben angeführte, Beispiel lehrt, es nicht allein möglich, sondern auch natürlich, alle Realität, ohne irgend einen besorglichen Widerstreit, in einen Gegenstand, nehmlich den des vollkommensten Wesens zu vereinigen. Sie kennen nehmlich keinen andern Widerstreit, als den des Widerspruchs, durch den der Begriff eines Dinges selbst aufgehoben wird, nicht aber den des wechselseitigen Abbruchs, da ein Realgrund (eine Ursache) die Wirkung (z. B. Bewegung) des andern aufhebt, und dazu wir nur in der Sinnlichkeit die Bedingungen (z. B. entgegengesetzte Richtungen) antreffen, uns einen solchen vorzustellen (C. 328. ff. M. I, 370.).

Wollte man sagen, dass wenigstens die intelligibeln Realitäten, oder diejenigen, welche die Dinge an sich haben, einander nicht entgegen wirken können, so müßste man doch ein Beispiel von dergleichen reiner und sinnenfreier Realität anführen, damit man verstände, ob unsre Vorstellung derselben wirklich etwas, oder etwa gar nichts vorstelle. Aber Beispiele von Realitäten können nirgend anders woher, als aus der Erfahrung genommen werden; diese aber bietet weiter nichts als Phänomene oder Erscheinungen dar (C. 338.* M. I, 381.).

V.

Die Lehre von den Monaden.

Folgendes ist Leibnitzens Lehre von den Monaden mit seinen *eigenen* Worten:

1. „Die *Substanz* ist ein Wesen, welches der Handlung fähig ist. Sie ist einfach oder zusammengesetzt. Die *einfache Substanz* ist diejenige, welche keine Theile hat. Die *zusammengesetzte* ist das Aggregat der einfachen Substanzen oder der *Monaden*. *Monas* ist ein griechisches Wort, welches die *Einheit*, oder das, was eins ist, bedeutet.

Die zusammengesetzten, oder die Cörper, sind Vielheiten; und die einfachen Substanzen (die z. B. im Selbstbewufstseyn gegeben sind), die Leben, die Seelen, die Geister, sind Einheiten. Und es muss wohl überall einfache Substanzen geben, weil es ohne einfache keine zusammengesetzten geben würde; und folglich ist die ganze Natur voll Leben.

2. Die *Monaden*, da sie keine Theile haben, können weder durch Zusammensetzung gebildet noch aufgelöset und zerstöret werden. Sie können *natürlicher* Weise weder anfangen, noch ein Ende nehmen, sondern nur durch die *Schöpfung* anfangen, und durch *Vernichtung* aufhören zu seyn; und dauern folglich so lange als das Universum, welches wird verändert, aber nicht zerstört werden. Sie können nicht ausgedehnt seyn, keine Gestalten haben und nicht theilbar seyn, sonst hätten sie Theile. Und folglich kann eine *Monade* an sich selbst, und für jetzt, nicht anders von einer andern unterschieden werden, als durch ihre innern Beschaffenheiten und Handlungen, welche nichts anders seyn können als seine *Perceptionen* (d. i. die Vorstellungen des Zusammengesetzten, oder dessen, was in dem

Einfachen das Aeuſsere iſt) und ſeine Begehrungen (d. i. ſeine Tendenzen von einer Perception zur andern), welche die Principien der Veränderung ſind. Denn die Einfachheit der Subſtanz hindert nicht die Vielfachheit der Modificationen, welche ſich zuſammen in der nehmlichen einfachen Subſtanz befinden müſſen; und ſie müſſen in der Mannigfaltigkeit der Verhältniſſe zu äuſsern Dingen beſtehen.

Es verhält ſich damit gerade ſo wie mit einem Mittelpunct oder einem Punct, in dem, ſo einfach er auch iſt, dennoch eine unendliche Menge Winkel liegen, welche durch die Linien gebildet werden, die in demſelben zuſammenlaufen." (*Principes de la Nature et de la Grace. OO. Vol. II. p. 32. Principia philoſophiae ſeu theſes in gratiam Princip. Eugen. OO. Vol. II. p. 20.*)

Im Art. Inneres iſt ſchon gezeigt worden, wie Leibnitzens Vorſtellung von den Monaden durch die Verwechſelung der zweierlei Bedeutungen des Innern entſtanden iſt. Hier will ich nur noch Folgendes hinzuſetzen:

Die Leibnitziſche Monadologie hat einen zwiefachen Grund: 1. daſs dieſer Philoſoph den Unterſchied des Innern und Aeuſsern nicht ſo betrachtete, wie er durch die Beſchaffenheit unſrer Sinnlichkeit ſich ergiebt; denn da würde er äuſsere und innere Gegenſtände, d. i. ſolche, die im Raum, und ſolche, die bloſs in der Zeit, alſo nur in unſerm innern Sinne ſind, bekommen haben; ſondern daſs er ſich dieſen Unterſchied bloſs im Verhältniſs auf den Verſtand vorſtellte, da bekam er bloſs innere und äuſsere logiſche Beſtimmungen, den Unterſchied zwiſchen dem, was einem Dinge an und für ſich ſelbſt, ohne daſs ich es mit einem andern Dinge vergleiche, zu-

kömmt, und dem, was es im Verhältniſs zu andern Dingen iſt, und dieſes hielt er nun für einerlei mit innern und äuſsern ſinnlichen Gegenſtänden. Leibnitz ſchloſs ſo: Die Subſtanzen überhaupt (abſtrahirt von allem, was an manchen derſelben ſinnlich iſt, denn das iſt nur eine Art, wie ſie uns die Sinne, die nach Leibnitz alle unſere Erkenntniſs verwirren, vorſtellen) müſſen etwas Inneres haben, d. i. was ihnen an und für ſich ſelbſt zukömmt; nun iſt das, daſs ſie zuſammengeſetzt ſind, bloſs ein Verhältniſs derſelben zu andern Subſtanzen, alſo etwas Aeuſseres, nichts Inneres; folglich müſſen die Subſtanzen überhaupt von aller Zuſammenſetzung frei ſeyn. Das Einfache iſt alſo die Grundlage der Dinge, ſo wie ſie an und für ſich ſelbſt, ohne Rückſicht auf ihr Verhältniſs zu andern Dingen, ſind.

Das Innere ihres Zuſtandes, ſchloſs Leibnitz weiter, kann nun nicht in Ort, Geſtalt, Berührung oder Bewegung beſtehen; denn dieſe Beſtimmungen ſind bloſs Verhältniſſe, alſo äuſsere Beſtimmungen. Daher können wir nun den Subſtanzen keinen andern innern Zuſtand beilegen, als den Zuſtand der Vorſtellungen (weil nehmlich dieſe unſern Sinn innerlich, d. i. bloſs in der Zeit, nicht im Raum beſtimmen, ſo meinte Leibnitz, dies hieſse eben ſo viel als an und für ſich, ohne Beziehung auf etwas anders. Er dachte aber nicht daran, daſs auch die Vorſtellungen wieder nur durch ihre Beziehungen auf einander und auf die Gegenſtände im Raum, alſo durch Verhältniſſe und nicht an und für ſich ſelbſt, erkannt werden können, alſo bloſs nach ihrem äuſsern Zuſtande, den ſie im innern Sinne haben). So wurden denn die Monaden fertig, welche den Grundſtoff des ganzen Univerſum ausmachen ſollen. Und darum behauptete Leibnitz von ihnen, daſs ihre thätige Kraft nur in Vorſtellungen beſtehe,

wodurch ſie alſo eigentlich bloſs in ſich ſelbſt, und nicht auf andere, wirkſam ſind (C. 330. M. I. 371.).

Der andere Grund der Leibnitziſchen Monadologie iſt:

2. daſs dieſer Philoſoph Materie und Form nicht ſo betrachtete, wie ſie ſich durch die Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit, ſondern im Begriff des reinen Verſtandes ergeben. Denn in der Erſcheinung geht die Form der Materie vor, weil die Form eine Beſchaffenheit unſerer Sinnlichkeit iſt; aber im Begriff des reinen Verſtandes geht die Materie der Form vor, weil erſt etwas da ſeyn muſs, das eine Form bekommen oder haben kann, die Materie, ehe eine Form deſſelben denkbar iſt. Leibnitz ſchloſs, weil er von aller Sinnlichkeit abſtrahirte, ganz richtig ſo: In jedem Dinge ſind die Beſtandſtücke deſſelben (*eſſentialia*) die Materie, die Art, wie dieſe Beſtandſtücke in dem Dinge verknüpft ſind, die (weſentliche) Form deſſelben. Ferner: in Anſehung der Dinge überhaupt iſt die unbegrenzte Realität die Materie aller Möglichkeit, Einſchränkung (Negation) iſt diejenige Form, wodurch ſich ein Ding vom andern nach transſcendentalen Begriffen (d. i. nach ſolchen, wodurch allein Erkenntniſs möglich iſt) unterſcheidet. Es muſs erſt etwas gegeben ſeyn, wenigſtens im Begriffe (Materie), ehe es auf gewiſſe Art beſtimmt werden (Form erhalten) kann. Folglich geht im Begriffe des reinen Verſtandes die Materie der Form vor, und Leibnitz nahm um deswillen zuerſt Dinge an, die bloſs innerlich, oder der Materie nach, das iſt (nach der vorhergehenden Verwechſelung) bloſs durch eine Vorſtellungskraft beſtimmt ſind, und noch keine äuſsere Beſtimmung, d.i. Form haben, und nannte ſie Monaden (C. 322, M. I, 365.).

Diese Leibnitzische Monadologie ist nun von den Anhängern des grofsen Lehrers dieser Theorie übel verstanden worden; diese stellten sich nehmlich vor, sie solle dazu dienen, die Naturerscheinungen zu erklären. Allein sie ist ja nur ein Begriff von der Welt, so fern diese gar nicht als Gegenstand der Sinne betrachtet wird, und, wenn man jene Verwechselung wegläfst, und sich die Monaden nicht blofs als vorstellende Kräfte denkt, auch ein ganz richtiger Begriff, den schon Plato, obwohl noch nicht so ausgebildet, gehabt hat. Das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst, d. i. mit Abstraction von aller Sinnlichkeit, mufs freilich aus dem Einfachen bestehen, denn die Theile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben seyn. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus dem Einfachen. Denn in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt in Raum und Zeit) gegeben werden kann, können die Theile nur durch Theilung und also nicht vor der Zusammensetzung, sondern nur in dem Zusammengesetzten gegeben werden. Daher behauptet nun Kant, Leibnitzens Meinung sei nicht gewesen, die sinnliche Welt durch seine Intellectuirung oder Betrachtung der Gegenstände durch blofse Verstandesbegriffe, mit Abstraction von allem Sinnlichen, zu erklären, sondern ihr blofs eine intelligibele Welt, als das, was nicht erscheint, an die Seite zu setzen, und so die sinnliche Welt blofs als einen Inbegriff von Erscheinungen zu betrachten (N. 51.). Man s. den Artikel: Inneres.

In der Cörperwelt, weil sie im Raum vorhanden seyn mufs, mufs es allerwärts zusammengesetzte Dinge geben. Denn die Cörperwelt ist der Inbegriff aller Gegenstände äufserer, d. i. im Raum befindlicher Dinge, folglich kann das Ein-

fache in ihr gar nicht angetroffen werden. Denkt sich aber die Vernunft ein aus Substanzen Zusammengesetztes als ein Ding an sich, d. i. ein solches, das gar nicht zur Sinnenwelt gehört, gar keine sinnlichen Bestimmungen hat, oder sich gar nicht auf die Beschaffenheit unserer Sinne bezieht, so muss sie dasselbe schlechterdings als ein Ding denken, welches aus einfachen Substanzen besteht. Nach demjenigen aber, was die Anschauung der Gegenstände im Raum nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft nicht denken, dass ein Einfaches in ihnen wäre. Hieraus folgt, dass wir auch nie auf das Einfache stossen oder es auffinden können, wenn unsre Sinne auch noch so scharf, unsre Waffen sie überdem noch zu schärfen auch noch so gut, und unsere Betrachtungen und Beobachtungen auch noch so genau werden sollten, denn es giebt in der Sinnenwelt kein Einfaches. Folglich sind auch die Cörper gar nicht Dinge an sich selbst, denn sonst müssten sie allerdings aus dem Einfachen bestehen, welches eher wäre, als das Zusammengesetzte, welches aus dem Einfachen bestehet. Also sind die Sinnenvorstellungen, die wir mit dem Namen der cörperlichen Dinge belegen, nichts als Erscheinungen von irgend etwas. Dieses Etwas kann, als Ding an sich selbst, das Einfache enthalten (es ist hierin kein Widerspruch, welcher sich sogleich findet, wenn dasselbe von den Erscheinungen behauptet wird). Für uns bleibt aber dieses Etwas gänzlich unerkennbar, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nur die subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit, folglich Ausdehnung) an die Hand giebt, unter denen wir allein eine sinnliche Vorstellung von ihm erhalten können. Wir schauen also nicht die Eigenschaften an, die diesem Etwas an und für sich selbst zukommen (E. 44. ff.).

Einen Gegenstand sich als einfach vorstellen,

ist ein bloss negativer Begriff, er sagt bloss, der Gegenstand sei *nicht* zusammengesetzt, und ist der Vernunft unvermeidlich. Denn die Vernunft fordert zu allem Bedingten das Unbedingte, nun ist das Einfache das Unbedingte zu dem Zusammengesetzten; die Möglichkeit des Zusammengesetzten ist aber jederzeit, wie alles, was real. möglich ist, bedingt. Folglich ist das Einfache eine Vernunftidee, in der Natur ist aber alles zusammengesetzt. Der Begriff des Einfachen erweitert also unsere Erkenntniss nicht, sondern bezeichnet bloss ein Etwas, welches von den sinnlichen Gegenständen (die alle eine Zusammensetzung enthalten) unterschieden werden soll. Wenn man nun sagt: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum *Grunde* liegt, ist das Noumen (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden): so sagt man damit nicht: es liegt dem Cörper als Erscheinung ein *Aggregat von so viel einfachen Wesen* zum Grunde. Denn ob das Uebersinnliche (Noumen), was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, zusammengesetzt oder einfach sei, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen. Es ist also eine Vorstellung, welche darauf beruhet, dass man die Lehre von Gegenständen der Sinne, als blossen Erscheinungen, gänzlich missverstanden hat, wenn man sich einbildet, oder Andern einzubilden sucht; hierdurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie man die Materie selbst theilt. Dann würde ja die Monas, die nur die *Idee* einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist, in den Raum gesetzt, wo sie aufhört ein Noumen (Uebersinnliches) zu seyn, und wiederum selbst zusammengesetzt ist (E. 45 *) f.).

VI.

Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie.

s. *Harmonie*, 4. ff.

VII.

Die Lehre von Raum und Zeit.

Ich erkenne, ſagt Leibnitz, daſs die Zeit, der Raum, die Bewegung und das Stetige überhaupt, auf die Art, wie man ſie in der Mathematik nimmt, nichts als ideale Dinge ſind; das heiſst, welche die Möglichkeiten ausdrücken, eben ſo wie es die Zahlen thun. Hobbes ſelbſt hat den Raum *Phantasma exiſtentis* (Bild des Exiſtirenden) genannt. Aber um richtiger zu ſprechen, der Raum iſt die Ordnung der möglichen Coexiſtenzen (zuſammen daſeienden Dinge), und die Zeit die Ordnung der unbeſtändigen Möglichkeiten, die aber doch Verbindung haben, ſo daſs dieſe Ordnungen nicht nur zu dem, was jetzt iſt, ſondern auch zu dem, was an ſeine Stelle geſetzt werden könnte, paſſen, auf die Art wie die Zahlen gleichgültig ſind in Anſehung alles deſſen, was *res numerata* (gezähltes Diug) ſeyn kann (*Repliq. de Mr. Leibnitz aux Reſl. de Bayle. OO. Vol. II. p.* 91.).

Clarke behauptete dagegen mit Newton, der Raum ſei ein abſolutes reales Weſen. Leibnitz ſagte aber, dieſes führe zu groſsen Schwierigkeiten. Denn es ſcheine, daſs dieſes Weſen ein ewiges und unendliches Weſen ſeyn müſſe. Daher hätten einige geglaubt, es ſei Gott ſelbſt, oder auch eine Eigenſchaft deſſelben, ſeine Unermeſslichkeit. Da der Raum aber Theile habe, ſo ſei er nicht etwas, das Gott angemeſſen ſeyn könne. Er (Leibnitz) habe mehr als einmal zu erkennen gegeben, daſs er den Raum für etwas bloſs relatives halte, ſo wie die Zeit; für eine Ordnung der Coexiſtenzen (des Zugleichſeyns), ſo wie die Zeit für eine Ordnung der Succeſſionen (des Nacheinanderſeyns). Denn der Raum bezeichne in Ausdrücken, welche die Möglichkeit betreffen, eine Ordnung der Din-

ge, welche zu gleicher Zeit vorhanden ſind, ohne Rückſicht auf ihre Arten vorhanden zu ſeyn. Und wenn man verſchiedene Dinge zuſammen ſehe, ſo bemerke man dieſe Ordnung der Dinge unter einander. Um die Einbildung derer zu widerlegen, welche den Raum für eine Subſtanz halten, oder wenigſtens für ein abſolutes Weſen (nicht für ein bloſses Verhältniſs der Dinge zu einander), dazu habe ich, ſagt Leibnitz, verſchiedene Demonſtrationen; aber ich will mich jetzt bloſs der bedienen, die mir hier die Gelegenheit an die Hand giebt. Ich ſage alſo, wenn der Raum ein abſolutes Weſen iſt, ſo würde ſich etwas ereignen, was unmöglich einen zureichenden Grund haben könnte, welches gegen unſer Axiom iſt. Dies beweiſe ich ſo. Der Raum iſt etwas abſolut gleichförmiges; und ohne die Dinge, die ſich in demſelben befinden, iſt ein Punct des Raumes von dem andern durchaus in nichts unterſchieden. Hieraus folgt nun (vorausgeſetzt, daſs der Raum etwas an ſich ſelbſt ſei, und nicht bloſs die Ordnung der Cörper unter einander), daſs es unmöglich einen Grund geben könne, warum Gott, indem er dieſelben Lagen der Cörper unter einander beibehielt, den Cörpern dieſen und keinen andern Platz im Raum angewieſen habe, und warum nicht alles z. E. umgekehrt geſtellt worden ſei, durch eine Vertauſchung der Morgengegend mit der Abendgegend. Iſt aber der Raum nichts anders, als eine Ordnung oder Beziehung der Cörper, und ohne dieſe Cörper gar nichts, als bloſs die Möglichkeit welche zu ſetzen: ſo würden die beiden Zuſtände, derjenige, welcher iſt, und der vorausgeſetzte gerade umgekehrte, gar nicht von einander unterſchieden ſeyn. Ihr Unterſchied findet ſich alſo nur in unſrer chimäriſchen Vorausſetzung von der Realität des Raums an ſich ſelbſt. Aber in der Wirklichkeit würde das eine genau daſſelbe ſeyn, was das andere iſt, ſo wie ſie durchaus nicht zu unterſcheiden ſind; und folglich findet die Frage, warum das eine dem andern ſei vorgezogen worden, nicht

ſtatt. Eben ſo iſt es auch mit der Zeit. Geſetzt es frage Jemand, warum Gott nicht alles ein Jahr früher erſchaffen habe, und dieſelbe Perſon wolle daraus ſchlieſsen, daſs Gott etwas gemacht habe, wovon es keinen Grund geben könne, warum er es ſo und nicht anders gemacht habe: ſo würde man ihm antworten, ſeine Folgerung wäre richtig, wenn die Zeit etwas auſser den in der Zeit befindlichen Dingen wäre; denn es könnte unmöglich Gründe dafür geben, warum die Dinge eher an dieſe als an andere Augenblicke ſeien gebunden worden, in ſo fern die Folge derſelben dieſelbe bliebe. Aber eben dies beweiſe, daſs die Augenblicke auſser den Dingen nichts ſind, und daſs ſie bloſs in der Folge der Dinge nach einander beſtehen; wenn nun dieſe dieſelbe bleibe, ſo wäre der eine der beiden Zuſtände, z. B. das eingebildete Früherſeyn, in nichts unterſchieden, und könne nicht unterſchieden ſeyn von dem Zuſtande, welcher jetzt ſtatt findet.

Clarke antwortete hierauf Folgendes: Es leidet keinen Zweifel, daſs nichts ohne einen zureichenden Grund ſeines Daſeyns vorhanden iſt, und daſs nichts ohne einen zureichenden Grund eher auf dieſe, als auf eine andere Art vorhanden iſt. Aber in Anſehung ſolcher Dinge, die an ſich ſelbſt gleichgültig ſind, iſt ſchon der bloſse Wille ein zureichender Grund, ihnen das Daſeyn zu geben, oder ſie auf eine gewiſſe Art vorhanden ſeyn zu laſſen; und dieſer Wille bedarf es nicht erſt, durch eine fremde Urſache beſtimmt zu werden. Hier ſind Beiſpiele zu dem, was ich behaupte. Als Gott ein Theilchen Materie ſchuf, oder ihm eher hier als dort ſeinen Platz anwies, obgleich alle Oerter einander gleich ſind, ſo hatte er keinen andern Grund dazu, als ſeinen Willen. Geſetzt nun, der Raum ſei nichts Reelles, ſondern eine bloſse Ordnung der Cörper: ſo würde darum doch der bloſse Wille Gottes der einzige zureichende Grund ſeyn, aus welchem drei gleiche Theilchen eher in die Ord-

nung A, B, C, als in die entgegengesetzte Ordnung wären gestellt worden. Man kann also aus dieser Gleichgültigkeit der Oerter keinen Beweis dafür herleiten, dass es keinen realen Raum gebe. Denn die verschiedenen Räume sind real von einander unterschieden, ob sie gleich einander vollkommen ähnlich sind. Ueberdem, wenn man voraussetzt, dass der Raum nicht real, sondern bloss die Ordnung und Stellung der Cörper sei, so würde eine handgreifliche Absurdität daraus folgen. Denn, nach dieser Idee, wenn die Erde, die Sonne und der Mond wären dahin gesetzt worden, wo sich jetzt die entferntesten Fixsterne befinden (wenn sie nur in derselben Ordnung, und in derselben Entfernung von einander ihren Platz erhalten hätten), wäre es nicht nur dasselbe, wie der gelehrte Verfasser ganz richtig sagt; sondern es würde auch daraus folgen, dass die Erde, die Sonne und der Mond in diesem Fall an demselben Ort seyn würden, wo sie jetzt sind; welches ein offenbarer Widerspruch ist. Der Raum ist nicht eine Substanz, ein ewiges und unendliches Wesen, sondern eine Eigenschaft, oder eine Folge der Existenz eines unendlichen und ewigen Wesens. Der unendliche Raum ist die Unermesslichkeit; aber die Unermesslichkeit ist nicht Gott; also ist der unendliche Raum nicht Gott. Was man hier von den Theilen des Raums sagt, ist keine Schwierigkeit. Der unendliche Raum ist absolut und wesentlich untheilbar; und es ist ein Widerspruch, die Theilung des Raums vorauszusetzen, denn alsdann müsste ein Raum zwischen den Theilen seyn, von welchen man voraussetzt, dass der Raum in sie getheilt sei; das heisst aber voraussetzen, dass der Raum zu gleicher Zeit getheilt und auch nicht getheilt sei. Obgleich Gott unermesslich und überall gegenwärtig ist, so ist doch die Substanz desselben darum nicht mehr in Theile getheilt, als seine Existenz durch die Dauer. Die Schwierigkeit, welche man

hier macht, rührt blofs von dem Misbrauch des Worts Theil her. Wäre der Raum blofs die Ordnung der Dinge, welche zu gleicher Zeit vorhanden find, fo würde daraus folgen, dafs wenn Gott die ganze Welt fich in einer geraden Linie fortbewegen liefse, fie, fo gefchwind fie auch feyn möchte, fich doch immer an demfelben Ort befinden würde, und dafs nichts einen Stofs bekommen würde, obgleich diefe Bewegung fchnell aufgehalten würde. Und wäre die Zeit blofs die Ordnung des Nacheinanderfeyns der Creaturen, fo würde daraus folgen, dafs wenn Gott die Welt einige Millionen Jahre eher gefchaffen hätte, fie dennoch nicht wäre eher gefchaffen worden. Noch mehr, der Raum und die Zeit find Quantitäten; welches man von der Lage und der Ordnung nicht fagen kann. Man behauptet hier, dafs, weil der Raum gleichförmig oder vollkommen ähnlich, und keiner feiner Theile von dem andern verfchieden ift, daraus folge, dafs wenn die Cörper, die an einem gewiffen Ort find gefchaffen worden, an einem andern Ort wären gefchaffen worden (vorausgefetzt, dafs fie diefelbe Lage unter einander erhalten hätten), fo wären fie dennoch an demfelben Ort gefchaffen worden. Das ift aber ein offenbarer Widerfpruch. Es ift wahr, dafs die Einförmigkeit des Raums beweifet, dafs Gott keinen äufsern Grund gehabt hat, die Dinge eher an dem einen Ort als an dem andern zu erfchaffen; aber das hindert nicht, dafs fein Wille nicht ein zureichender Grund gewefen fei, an einem Ort, welcher es auch fei, zu wirken, weil alle Oerter gleichgültig oder ähnlich find, und dafs es einen guten Grund gebe, irgendwo zu wirken.

Hierauf antwortete Leibnitz: Zwifchen abfolut gleichgültigen Dingen giebt es keine Wahl, folglich auch keinen Vorzug und keine Willensbeftimmung, weil die Wahl einen Grund oder ein Princip haben mufs. Es ift gleichgültig, drei gleiche und

in allem ähnliche Cörper zu ordnen, nach welcher Ordnung es auch sei; und folglich werden sie von dem, der alles mit Weisheit thut, nie geordnet werden. Wenn der Raum eine Eigenschaft oder eine Beschaffenheit ist, so muss er die Eigenschaft einer Substanz seyn. Von welcher Substanz wird denn nun der begrenzte leere Raum, den seine Vertheidiger zwischen zwei Cörpern annehmen, eine Eigenschaft oder Beschaffenheit seyn? Wenn der unendliche Raum die Unermesslichkeit ist, so wird der endliche Raum das Entgegengesetzte von der Unermesslichkeit seyn, d. h. die Ermesslichkeit, oder die begrenzte Ausdehnung. Nun muss aber die Ausdehnung die Beschaffenheit eines Ausgedehnten seyn. Wenn aber dieser Raum leer ist, so wird er eine Beschaffenheit ohne Subject seyn, eine Ausdehnung keines Ausgedehnten. Wenn man also aus dem Raum eine Eigenschaft macht, so tritt man meiner Behauptung bei, dass er eine Ordnung der Dinge, und nichts absolutes sei. Wenn der Raum eine absolute Realität wäre, so wäre er, weit entfernt eine Eigenschaft oder ein Accidenz zu seyn, welches das Entgegengesetzte der Substanz ist, noch subsistirender (mehr für sich bestehend) als die Substanzen. Gott könnte ihn dann nicht zerstören, noch auch in nichts verwandeln. Er ist dann nicht nur im Ganzen unermesslich, sondern auch in jedem Theil unveränderlich und ewig. Es würde also noch ausser Gott eine unendliche Menge von ewigen Dingen geben. Sagen, dass der unendliche Raum ohne Theile ist, heisst sagen, dass er nicht aus endlichen Räumen bestehe; und dass der unendliche Raum bestehen könnte, wenn auch die endlichen Räume in nichts verwandelt würden. Das wäre, als wenn man sagen wollte, dass ein ausgedehntes materielles Universum ohne Grenzen bestehen könne, wenn auch alle Cörper, aus denen es besteht, in nichts verwandelt würden. Dass Gott das ganze Universum in gerader oder andrer Linie vorrücken lassen könne, ohne weiter etwas

darin zu ändern, ist wieder eine chimärische Voraussetzung. Denn zwei nicht zu unterscheidende Zustände sind ein und derselbe Zustand, und folglich ist es eine Veränderung, welche nichts verändert. Ueberdem ist dazu nicht der allergeringste Grund vorhanden. Nun thut Gott nichts ohne Grund; und es ist hier doch keiner möglich. Gott thäte auch, wegen des Nichtzuunterscheiden, nichts, indem er etwas thäte. Das alles gründet sich blofs auf die Voraussetzung, dafs der eingebildete Raum etwas Reales sei. Es ist eine ähnliche, d. i. unmögliche Erdichtubg, wenn man annimmt, Gott habe die Welt einige Millionen Jahre eher erschaffen können. Diejenigen, welche solche Erdichtungen annehmen, würden denen nicht antworten können, welche die Ewigkeit der Welt beweisen wollten. Denn da Gott nichts ohne Grund thut, und sich doch kein Grund angeben läfst, warum er die Welt nicht eher geschaffen habe: so wird daraus folgen; dafs er entweder gar nichts geschaffen, oder dafs er die Welt vor aller anzugebenden Zeit geschaffen habe, d. h, dafs die Welt ewig sei. Wenn man aber zeigt, dafs der Anfang, er sei welcher er wolle, immer dasselbe sei, so fällt die Frage, warum es nicht anders gewesen sei, weg. Wäre Raum und Zeit etwas absolutes, d. h. etwas anders als gewisse Ordnungen der Dinge, so wäre das, was ich sage, widersprechend. Da dem aber nicht so ist, so ist die Hypothesis widersprechend, d. i. eine unmögliche Erdichtung. Es ist hiermit wie in der Geometrie, in der man zuweilen durch die Voraussetzung selbst beweiset, dafs eine Figur gröfser sei, als sie ist. Das ist ein Widerspruch; aber er liegt in der Hypothesis, welche eben darum falsch ist.

Clarke antwortete: dieses führe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus, weil es den Willen eines verständig Handelnden von den Bewegungsgründen eben so abhängig mache, wie die Wage von dem Gewicht abhängig sei. Da

die Theilchen der Materie einander vollkommen ähnlich ſind, ſo würde aus Leibnitzens Art zu ſchlieſsen folgen, daſs Gott gar keine Materie geſchaffen habe. Die Theile der Zeit ſind einander eben ſo vollkommen ähnlich als die Theile des Raumes, und dennoch ſind zwei Augenblicke ſo wenig ein und derſelbe Augenblick, als zwei Oerter ein und derſelbe Ort; es ſind auch eben ſo wenig zwei Namen eines und deſſelben Augenblicks oder Orts. Wer alſo behauptet, Gott habe die Welt nicht zu einer andern Zeit oder an einem andern Ort erſchaffen können, der macht die Welt nothwendig unendlich und ewig, und unterwirft alles der Nothwendigkeit und dem Schickſal. Wenn das Univerſum eine begrenzte Ausdehnung hat, ſo giebt es ſowohl auſserhalb der Welt, als auch innerhalb derſelben einen realen leeren Raum. Der Raum iſt nicht durch die Cörper begrenzt, er iſt nicht innerhalb und zwiſchen den Cörpern eingeſchloſſen, ſondern da der Raum unermeſslich iſt, ſo ſind die Cörper durch ihre eigenen Dimenſionen begrenzt. Der leere Raum iſt nicht eine Beſchaffenheit ohne Subject; denn durch dieſen Raum verſtehen wir nicht einen ſolchen, in welchem nichts iſt, ſondern einen Raum ohne Cörper. Der Raum iſt nicht eine Subſtanz, er iſt unermeſslich und ewig; aber daraus folgt nicht, daſs es etwas ewiges auſser Gott gebe, weil der Raum und die Dauer nicht auſser Gott ſind. Das Unendliche iſt ſo aus dem Endlichen zuſammengeſetzt, wie das Endliche aus dem Unendlichkleinen. Die Einbildungskraft kann ſich zwar Theile in dem unendlichen Raume vorſtellen, aber dieſe Theile können nicht von einander abgeſondert werden, folglich iſt der Raum weſentlich einfach und abſolut untheilbar. Wenn die Welt eine begrenzte Ausdehnung hat, ſo kann ſie auch durch die Macht Gottes in Bewegung geſetzt werden; und Newton unterſcheidet ſehr richtig eine ſolche abſolute Bewegung von der relativen (der Cörper unter ſich; ſ. *Princip. Newt. Defin.* 8.). Die Grün-

de dafür, daſs der Raum etwas reales ſei, imgleichen daſs Raum und Zeit darum nicht mit der Lage und Ordnung einerlei ſeyn können, weil jene Gröſsen ſind, dieſe nicht, ſind nicht beantwortet worden. Die Weisheit Gottes kann ſehr gute Gründe gehabt haben, die Welt zu einer gewiſſen Zeit zu erſchaffen, ſie kann vor der Schöpfung der Welt etwas anders gethan haben *). Es iſt alſo nicht unmöglich, daſs Gott die Welt früher oder ſpäter hätte machen können, als er ſie gemacht hat; und ſie auch früher oder ſpäter zerſtören kann, als ſie wirklich zerſtört werden wird. Das Ungefähr des Epikur iſt nicht eine Wahl, ſondern eine blinde Nothwendigkeit. Wenn Leibnitzens Grund etwas bewieſe, ſo würde Gott gar keine Materie haben erſchaffen können, weil die Lage der gleichen und ähnlichen Theile der Materie und die Seite, nach welcher die erſte Bewegung hingehen ſollte, vollkommen gleichgültig war.

Leibnitz antwortete hierauf weitläuftiger als bisher, und etwas bitter. Daſs dieſe Begriffe zur Nothwendigkeit und zum Fatalismus führen, iſt nicht bewieſen worden. Man muſs unterſcheiden zwiſchen einer abſoluten und hypothetiſchen, zwiſchen einer logiſchen, metaphyſiſchen oder mathematiſchen und einer moraliſchen Nothwendigkeit. Die hypothetiſche Nothwendigkeit muſs man zugeben, ſie iſt diejenige, welche das Vorherwiſſen der zukünftigen zufälligen Dinge vorausſetzt. Aber weder dieſes Vorherwiſſen noch dieſe Vor-

*) Mein College und lieber Freund, H. CR. Küſter hat ſogar eine Schrift hierüber herausgegeben, welche den Titel hat: die Beſchäftigungen Gottes in ſeiner Idealen Welt, vor der Schöpfung der Geiſter- und Körper-Welt. Magdeburg. 1785.

herbestimmung entziehen der Freiheit etwas; denn Gott wählte unter mehrern möglichen Welten, aus dem obersten Grunde, diejenige, in welcher die freien Creaturen die oder die Entschliessungen fassen würden. Auch die moralische Nothwendigkeit entzieht der Freiheit nichts, denn sie besteht darin, dass der Weise das Beste wählt. Allein der Bewegungsgrund legt nicht eine absolute Nothwendigkeit auf; denn das, was Gott nicht wählt, ist darum doch möglich, sonst bliebe ihm ja keine Wahl, welches gegen die Voraussetzung seyn würde. Aber daraus, dass Gott nur das Beste wählen kann, folgern, dass das unmöglich sei, was er nicht wählt, heisst die Macht und den Willen, die metaphysische und die moralische Nothwendigkeit, die Wesen und die Wirklichkeiten mit einander verwechseln. In den zufälligen Dingen ist Gewissheit und Unfehlbarkeit, aber keine absolute Nothwendigkeit. Mir nach dieser Erklärung die Behauptung einer absoluten Nothwendigkeit Schuld geben, ohne dass man etwas gegen die angeführten Betrachtungen zu sagen hätte, wäre ein vernunftwidriger Eigensinn. Was den Fatalismus betrifft, so giebt es ein *Fatum Mahometanum* (die Behauptung, dass die Wirkungen erfolgen würden, wenn man auch die Ursachen vermiede), ein *Fatum Stoicum* (die Behauptung, dass man sich ruhig verhalten müsse, weil man sich vergeblich den Folgen der Dinge widersetzen würde), und ein *Fatum Christianum* (eine sichere Bestimmung aller Dinge, die von Gottes Vorherwissen und Vorsehung angeordnet worden). Dieses letztere allein gestehe ich zu. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geist, wie die Gewichte auf die Wage, sondern der Geist wirkt Kraft der Bewegungsgründe, welche seine Geneigtheit zu wirken sind. Der Geist zieht also nicht zuweilen die schwächern Bewegungsgründe den stärkern vor. In der Natur giebt es nicht zwei reale Wesen, die

gar nicht zu unterscheiden wären, folglich bringt auch Gott nicht zwei einander ganz gleiche und ähnliche Theilchen Materie hervor. Die Theile der Zeit oder des Orts, an und für sich selbst, sind ideale Dinge, daher gleichen sie einander vollkommen, wie zwei abstracte Einheiten. Ich sage nicht, dass zwei Puncte im Raum oder zwei Augenblicke ein und derselbe Punct oder Raum sind; aber man kann sich sehr wohl einbilden, dass es zwei verschiedene Augenblicke gebe, wo doch nur einer ist.

Descartes hat behauptet, dass die Materie keine Grenzen habe, und ich glaube, dass man ihn nicht hinlänglich widerlegt habe. Und wenn man es ihm zugäbe, so folgt daraus nicht, dass die Materie nothwendig seyn würde, noch dass sie von Ewigkeit her gewesen sei, weil eine solche unbegrenzte Materie eine Wirkung von Gottes Wahl seyn würde, der sie so würde besser gefunden haben. Weil der Raum an sich eben so, wie die Zeit, eine ideale Sache ist, so muss der Raum ausser der Welt wohl etwas imaginäres seyn, wie es die Scholastiker selbst wohl eingesehen haben. Eben so ist es auch mit dem leeren Raum in der Welt, den ich aus denselben Gründen ebenfalls für imaginär halte. Gottes Eigenschaft ist die Unermesslichkeit, der Raum aber, der oft mit den Cörpern commensurabel ist, ist nicht dasselbe mit der Unermesslichkeit Gottes. Wenn der unendliche Raum eine Eigenschaft Gottes ist, mit allen begrenzten Räumen in demselben, so muss (sonderbar!) die Eigenschaft Gottes aus den Beschaffenheiten (Affectionen) der Creaturen zusammengesetzt seyn. Leugnet man, dass der begrenzte Raum eine Affection der begrenzten Dinge sei, so wird es noch weniger vernünftig seyn, dass der unendliche Raum die Affection oder die Eigenschaft einer un-

endlichen Sache sei. Ich habe noch andere Gründe gegen die sonderbare Einbildung, daſs der Raum eine Eigenschaft Gottes sei. Der Raum hat nehmlich Theile; also gäbe es im Wesen Gottes Theile. Dann wäre Gott auch einer beständigen Veränderung unterworfen, und dem Gott der Stoiker gleich, welche das gange Universum für ein göttliches Thier hielten. Wenn der unendliche Raum die Unermeſslichkeit Gottes ist, so ist die unendliche Zeit die Ewigkeit Gottes; dann ist das, was im Raum ist, in Gottes Unermeſslichkeit, und was in der Zeit ist, in seiner Ewigkeit, folglich in seinem Wesen. Noch eine andere Instanz. Die Unermeſslichkeit Gottes macht, daſs Gott in allen Räumen ist, dann ist ja Gott in seiner Eigenschaft, eben so verhält sichs auch mit der Zeit. Man verwechselt aber die Unermeſslichkeit oder die Ausdehnung der Dinge mit dem Raum, nach welchem diese Ausdehnung genommen wird. Wenn Raum und Zeit in Gott sind, und wie Eigenschaften Gottes, so bewegen sich die Cörper in den Theilen des göttlichen Wesens; wie könnte man eine solche Meinung ertragen? Ich hatte eingewendet, daſs der Raum Theile habe, und man sucht mir dadurch zu entwischen, daſs man den angenommenen Sprachgebrauch verläſst, und behauptet, der Raum habe keine Theile; aber es ist genug, daſs man diese Theile angeben kann, wenn man sie auch nicht von einander trennen kann. Ich finde weder in der achten Definition aus Newtons Principien, noch in der dazu gehörigen Anmerkung, einen Beweis für die Realität des Raums an sich. Uebrigens gebe ich zu, daſs zwischen der wahren absoluten Bewegung eines Cörpers, und einer bloſsen relativen Veränderung der Lage desselben in Beziehung auf einen andern Cörper ein Unterschied ist. Ich kenne keinen Einwurf, den ich nicht glaube hinreicheud beantwortet zu haben. Die Ordnung hat auch ihre Quantität.

Da ich demonſtrirt habe, daſs die Zeit ohne die Dinge nichts anders iſt, als eine bloſse ideale Möglichkeit, ſo iſt es offenbar, daſs, wenn Jemand ſagte: die gegenwärtige wirkliche Welt habe ohne alle Veränderung können eher erſchaffen werden, er nichts verſtändliches ſagen würde. Man kann ſich freilich vorſtellen, daſs die Welt habe eher anfangen können, oder daſs ſie früher könne zerſtört werden, aber das kann nicht der Weisheit Gottes gemäſs ſeyn, ſonſt würde es geſchehen ſeyn oder geſchehen. Das Ungefähr des Epikur iſt nicht eine Nothwendigkeit, ſondern etwas gleichgültiges. Die Materie beſteht nicht aus gleichen und ähnlichen Theilen, folglich hat auch Gott nicht zwiſchen ihnen zu wählen gehabt, beides nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden.

Auch hierauf antwortete Clarke; da aber Leibnitz ſtarb, und hiermit der Streit ein Ende hatte, ſo gehört Clarkes Antwort nicht hierher (*Recueil de diverſes pièces de MM. Leibnitz et Clarke ſur Dieu, l'Ame, l'Eſpace, la Durée etc. OO. V. II, p. 110. ſqq.*).

Kant behauptet nun gegen beide:

a. der Raum ſtellet gar keine Eigenſchaft und auch keine Verhältniſſe der Dinge an ſich vor. Das heiſst: der Raum iſt nicht eine Beſtimmung, die an den Gegenſtänden ſelbſt haftete, und welche bliebe, wenn ſich in die Erkenntniſs der Gegenſtände auch gar nichts aus dem Vermögen des Subjects, die Gegenſtände anzuſchauen, einmiſchte. Er iſt nicht etwas, das jedes erkennende Weſen an den Gegenſtänden finden muſs, in ſo fern es nur das Vermögen hat, die Gegenſtände ſo, wie ſie ſind, zu erkennen. Denn ſolche Eigenſchaften oder Verhältniſſe können nicht *a priori* angeſchauet werden. Sowohl abſolute Beſtimmungen oder Ei-

genschaften der Dinge, als auch relative Bestimmungen oder Verhältnisse derselben kann man nicht vorher wissen, ehe die Dinge da sind: Dies ist aber mit dem Raum der Fall. Denn die Geometrie lehrt, wie alles, was im Raume ist, oder die ganze Cörperwelt, unter gewissen Bedingungen in Ansehung des Räumlichen beschaffen seyn müsse, z. B. wie groſs der Inhalt einer Pyramide seyn müsse, wenn sie eine bestimmte Grundfläche und Höhe hat, wie sich die Gröſse des Inhalts eines jeden Cylinders ergeben müsse, u. s. w. Diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit könnte unmöglich statt finden, wenn der Raum etwas wäre, das sich an den Gegenständen selbst befände; denn an den Gegenständen selbst ist alles zufällig und nur für diese Gegenstände gültig (C. 42. a. M. I, 49.).

b. Der Raum ist die subjective Bedingung (Form) der Sinnlichkeit, unter der uns allein äuſsere Anschauung möglich ist. Das heiſst, diejenigen sinnlich erkennenden Subjecte, welchen es möglich seyn soll, Cörper anzuschauen, müssen dazu eine besondere Beschaffenheit haben; ihre Sinnlichkeit, oder Fähigkeit, Erkenntniſs durch sinnliche Eindrücke zu erhalten, muſs die Eigenschaft haben, daſs gewisse dazu geeignete Eindrücke (nehmlich die der fünf Sinne) sich so ordnen, daſs dadurch diejenige Vorstellung in dem erkennenden Subject entstehe, welche wir auf eine solche Art ausgedehnte, und diese Ausdehnung erfüllende Dinge, d. i. Cörper nennen, von denen es uns vorkömmt, als wären sie gänzlich von unserm vorstellenden Vermögen getrennt. Wessen Sinnlichkeit diese Fahigkeit nicht hat, für den giebt es nicht nur keine materielle Welt, sondern es giebt ohne sie überhaupt gar keine materielle Welt, weil Raum, als die Bedingung der Materialität, oder die Beschaffenheit der Dinge im

Raum zu ſeyn und ihn zu erfüllen, ſeinen Grund in dieſer Beſchaffenheit der Sinnlichkeit der erkennenden Subjecte hat. Weil nun die Fähigkeit des Subjects, ſinnliche Eindrücke mit Bewuſstſeyn derſelben zu erhalten, nothwendiger Weiſe eher ſeyn muſs, als die Anſchauungen, die dadurch möglich werden, ſo läſst ſich verſtehen, wie alle Gegenſtände, welche in dieſen Anſchauungen erſcheinen, eine gewiſſe Form (der äuſsern Anſchauung) und gewiſſe Verhältniſſe haben können, die aus der Beſchaffenheit des Anſchauungsvermögens ſelbſt entſpringen, und ſich daher auch beſtimmen laſſen, noch ehe man die Gegenſtände ſelbſt angeſchauet hat (C. 42. M. I, 50.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität des Raumes. Das heiſst, der Raum iſt in der Erfahrung wirklich vorhanden, er hat objective Gültigkeit für alle Weſen, deren Sinnlichkeit eine ſolche Form der Anſchauung hat, daſs ſie der äuſsern Vorſtellungen fähig ſind. Alles, was uns äuſserlich als Gegenſtand vorkommen kann, muſs ſich im Raum befinden. Aber dieſe Realität iſt auch nur empiriſch, d. h. nur in der Erfahrung kann dieſer Raum zu finden ſeyn. Denn auſser derſelben folgt aus dem vorhergehenden

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität des Raumes. Das heiſst, gehen wir davon ab, daſs Weſen mit ſolcher Beſchaffenheit die Sinnlichkeit anſchauen oder ſinnliche Eindrücke bekommen, ſo bedeutet die Vorſtellung vom Raume gar nichts. Daſs die Dinge im Raum ſind, kann nur von ihnen behauptet werden, in ſo fern ſie Vorſtellungen ſind, die wir haben, Gegenſtände der Sinnlichkeit (Erſcheinungen) anzuſchauen, die ohne unſer Anſchauungsvermögen gar nicht vorhanden ſeyn würden und könnten, und alſo noch weniger im

Raum seyn würden. Unser Anschauungsvermögen hat eine solche Form, dass sich uns gewisse Vorstellungen als räumlich darstellen müssen; abstrahiren wir nun von diesen Gegenständen, so bleibt uns immer noch das Räumliche übrig, oder der Raum, den diese Gegenstände erfüllen, und dieser Raum, weil wir nun alle sinnliche Eindrücke von ihm weggedacht haben, und er lediglich unserm Vorstellungsvermögen angehört, daher wir auch diese Vorstellung nicht los werden können, heisst eine reine Anschauung. Der Raum befasst also alle Dinge, die uns äusserlich erscheinen mögen, aber nicht die Dinge an sich selbst, denn diese können ja nicht eine Beschaffenheit annehmen, die ihren Grund in unserm Vorstellungsvermögen hat, und folglich bloss eine Beschaffenheit der Erscheinungen, als unsrer Vorstellungen, werden kann. Auch können wir nicht behaupten, dass alle sinnlich anschauende Wesen an diese Form der Anschauung gebunden seyn müssen, oder nicht, dass folglich jede sinnliche Welt eine materielle Welt seyn müsse; denn wir können über die Anschauung anderer erkennenden Wesen gar nicht urtheilen, weil es uns dazu gänzlich an Datis fehlt (C. 43. M. I, 51.).

Eben so verhält es sich nun auch mit der Zeit:

a. Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen an sich anhinge. Wenn man das Erkenntnissvermögen, und insonderheit die Sinnlichkeit des Menschen, wegdenkt, oder sich vorstellt, dass sie nicht vorhanden wären, so kann auch keine Zeit statt finden. Wäre die Zeit etwas, was für sich selbst bestände, wie es Clarke von Raum und Zeit behauptete: so würde sie etwas seyn, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Und dann gelten grösstentheils alle Einwürfe, die Leibnitz dem Clarke macht. Wäre die Zeit aber etwas, was den Dingen, als in ihnen selbst gegrün-

dete Bestimmung derselben, anhinge, welches Leibnitz von Raum und Zeit behauptete: so könnte doch diese angebliche Ordnung des Aufeinanderfolgens nicht vorher seyn, ehe die Dinge sind, als eine Bedingung, von der die Art, wie die Dinge sind, abhängt. Es wäre dann unmöglich, dass man *a priori* synthetische Sätze von der Zeit erkennen, und durch reine Einbildungskraft die Beschaffenheit der Zeit anschauen könnte. Dieses letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit eine Vorstellung ist, die aus der Beschaffenheit des sinnlichen Anschauungsvermögens des Menschen entspringt, und daher alle Anschauungen mit dieser Vorstellung verknüpft seyn müssen. Dann kann man vorher, ehe die sinnlichen Gegenstände noch wahrgenommen werden, diese Zeit, mit allen ihren Beschaffenheiten, weil sie aus uns selbst entspringt, sich vorstellen, also *a priori* anschauen und erkennen (C. 49. M. I, 60.).

b. Der Raum ist also weder etwas Reales auch auser der Erfahrung, noch bloss eine gewisse Ordnung oder Stellung der Cörper, sondern eine Form des Anschauens, und zwar des Anschauens unsers innern Zustandes oder der Form unsers innern Sinnes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äufserer Erscheinungen seyn, sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage, u. s. w. Dagegen bestimmt sie das Verhältniss der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und eben darum, weil diese innere Anschauung keine Gestalt giebt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen. Wir stellen nehmlich die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende gerade Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, dahingegen der Raum drei Dimensionen hat. Wir schliessen dann aus der Eigenschaft dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, auser dem einigen, dass

die Theile (Raumeslänge) der Linie zugleich, die Theile der Zeit (Zeitlänge) jederzeit nach einander sind. Hieraus erhellet auch, dass die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äussern Anschauung ausdrücken lassen (C. 49. M. I, 61.).

c. Die Zeit ist die formale Bedingung *a priori* aller Erscheinung überhaupt. Das heisst, die Zeit ist ein solcher, der Sinnlichkeit anhängender, Grund aller Vorstellungen, die wir haben, dass es dadurch unmöglich wird, irgend eine Vorstellung, sowohl als Gegenstand im Raum, als auch als Gegenstand im innern Sinn, zu haben, oder dass es irgend eine Erscheinung gebe, die nicht in der Zeit sei. Der Raum, als die reine Form aller äussern Anschauung, ist eine unsrer Sinnlichkeit anklebende Vorstellung, die aber bloss mit solchen Gegenständen verknüpft ist, die uns vermittelst unsrer fünf Sinne dargestellt werden. Dagegen, weil alle Vorstellungen, sie mögen nun die Gegenstände der fünf Sinne vorstellen, oder Gegenstände des innern Sinnes, doch an sich selbst Bestimmungen unsers Gemüths (Vorstellungen) sind, und als solche zu unserm im innern Sinne befindlichen Zustande gehören, dieser innere Zustand aber alle Bestimmungen haben muss, welche aus dem Vermögen, diesen unsern Zustand anzuschauen, entspringen, dieses Vermögen aber mit allen seinen Vorstellungen die Zeitanschauung verknüpft: so ist die Zeit eine solche Anschauung, in der alle und jede äussere und innere Erscheinung angeschauet wird, und geht also, als Form der innern Erscheinungen, welche aus dem Anschauungsvermögen entspringt, *a priori* aller Erscheinung vorher. Alle äussern Erscheinungen (die durch die fünf Sinne möglich sind) sind im Raume, aber alle Erscheinungen überhaupt, d. i.

alle Gegenſtände der Sinne überhaupt, ſind in der Zeit (C. 50. M. I, 62.).

Hieraus folgt alſo:

a. die empiriſche Realität der Zeit; das heiſst, daſs in der Erfahrung die Zeit nicht bloſs die Ordnung der Dinge iſt, die nach einander vorhanden ſind, ſondern ein beſonderer realer Gegenſtand, obwohl keine Subſtanz, ſondern eine Anſchauung, die allen ſinnlichen Gegenſtänden, in jeder menſchlichen Erkenntniſs und Vorſtellung derſelben, anhängt. Und da unſere Anſchauung jederzeit ſinnlich iſt, ſo kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenſtand vorkommen, der nicht in der Zeit wäre. Aber aus dem vorhergehenden folgt auch

b. die kritiſche oder transſcendentale Idealität der Zeit; das heiſst, daſs die Zeit nicht, wie Clarke behauptet, ein für ſich beſtehendes, reales Ding ſei, das auch dann noch vorhanden ſei, wenn das ſinnliche Anſchauungsvermögen des Menſchen aufgehoben oder vernichtet werde. Wenn dieſes Anſchauungsvermögen nicht mehr ſtatt hat, ſo kann es auch keine Zeit mehr geben, als welche bloſs in dieſem Vermögen gegründet iſt, und Dinge, die nicht durch Vorſtellungen des anſchauenden Vermögens, als Gegenſtände deſſelben, vorhanden ſind, ſondern auch dann noch ſeyn ſollen, wenn auch kein ſinnliches Anſchauungsvermögen vorhanden iſt, können wenigſtens nicht in der Zeit ſeyn, ſo daſs die Zeit eine Bedingung oder Beſchaffenheit ſolcher Dinge wäre. Solche Eigenſchaften, die den Dingen an ſich zukommen, können uns, wie die Zeit, durch die Sinne auch niemals gegeben werden, ſ. übrigens Idealität (C. 52. M. I, 64.).

Erläuterung dieser Theorie. Man hat gegen diese Theorie folgenden Einwurf gemacht: Veränderungen sind wirklich und nur in der Zeit möglich, folglich ist auch die Zeit etwas wirkliches. Dafs Veränderungen wirklich sind beweiset der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen, wenn man auch alle äussern Erscheinungen sammt den Veränderungen derselben leugnen wollte. Dafs Veränderungen aber nur in der Zeit möglich sind, folgt schon aus dem Begriff der Veränderung, denn sie ist die Veränderung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und demselben Subject. In dem Leser, wenn er dieses lieset, geht eine Veränderung vor, nehmlich er dachte das, was er lieset, nicht, und denkt es doch, beides findet in ihm statt. Dies ist nun nicht möglich zu gleicher Zeit, sondern nach einander, oder zu verschiedener Zeit; nehmlich ehe er dies las, dachte er es nicht, und jetzt, da er es liest, denkt er es. Da nun diese Veränderung wirklich ist, mufs auch die Zeit wirklich seyn, die diese Veränderung möglich macht.

Antwort. Es wird auch gar nicht geleugnet, dafs die Zeit etwas wirkliches sei; sie ist die wirkliche Form der innern Anschauung, Veränderungen sind aber innere Erfahrungen von unserm Zustande in uns, ich nehme sie ja vermittelst meines innern Sinnes wahr, der Leser nimmt wahr, dafs er erst das, was er jetzt lieset, nicht dachte, und nun denkt. Nun mufs alles, was wir innerlich wahrnehmen, auch in der Zeit seyn, und in derselben wahrgenommen werden. Wir haben also wirklich die Vorstellungen von den Bestimmungen unsers innern Zustandes in der Zeit, und wir können gar nicht ohne diese Vorstellung der Zeit seyn. Aber die Zeit ist darum doch nichts für sich selbst bestehendes, das da wäre, wenn auch unser Vorstellungsvermögen nicht wä-

re. Die Zeit ist eine Art, wie ich mich selbst, mit allen Vorstellungen, die ich habe, äussern und innern, Anschauungen und Gedanken, Cörpern und Bildern der Einbildungskraft, anschauen muss, aber nicht ein Gegenstand, der auch ausser meinen Anschauungen etwas reales wäre. Wenn aber ich selbst, oder ein anderes Wesen mich anschauen könnte, ohne dass das Anschauungsvermögen diese Beschaffenheit hätte, dass es jeden Gegenstand in der Zeit vorstellte, so würde die Veränderung zwar nicht als Veränderung, aber doch als etwas angeschauet werden, was nicht in der Zeit wäre. Die Zeit hängt nehmlich eigentlich nicht den Gegenständen, welche angeschauet werden, sondern bloss dem Subject an, welches sie anschauet (C. 53. M. I. 65.).

Die Ursache dieses Einwurfs ist, dass die Wirklichkeit des Gegenstandes unseres innern Sinnes unmittelbar durchs Bewusstseyn klar ist, und man nicht bedachte, dass auch dieser Gegenstand zur Erscheinung gehört. Dass die Wirklichkeit der äussern Gegenstände ein blosser Schein seyn könne, und mithin auch der Raum, in welchem sie sich befinden, lehrte schon der empirische Idealismus. Die Gedanken, Gefühle, Bilder der Einbildungskraft aber sind, ihrer Meinung nach, unleugbar etwas wirkliches. Allein wenn auch diese Classe von Vorstellungen etwas wirkliches, nehmlich wirkliche Vorstellungen, und folglich Erscheinungen sind: so hat auch sie wie jede Erscheinung zwei Seiten. Man kann nehmlich fragen, was ist z. B. der Gedanke eines Menschen, wenn er so betrachtet wird, dass man dabei von allem dem abstrahirt, was er dadurch ist, dass der Mensch sich desselben bewusst ist, und ihn im innern Sinn anschauet? und, was ist der Gedanke als Gegenstand des Bewusstseyns und der innern Wahrnehmung? Die Antwort auf die erste Frage

ist: das wissen wir nicht, der Gegenstand mit allen seinen Beschaffenheiten ist problematisch, man kann nicht entscheiden, ob er wirklich, oder auch nur möglich ist. Die Antwort auf die zweite Frage ist: da kommen diesem Gegenstande, als einem Gegenstande der innern Erfahrung, alle die Beschaffenheiten wirklich und nothwendig zu, ohne welche er nicht als Erfahrungsgegenstand vom Anschauungsvermögen erzeuget werden könne, weil dieses Vermögen seine Anschauungen mit diesen Beschaffenheiten, und nicht ohne sie, erzeugen kann (C. 54. M. I, 66.).

Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnissquellen solcher Sätze *a priori*, von welchen das Prädicat nicht schon versteckter Weise im Subject liegt, sondern mit dem Subject so verknüpft wird, dass dadurch die Erkenntniss des Subjects erweitert wird (d. i. synthetischer Sätze). Der Grund dieser Verknüpfung ist nehmlich die Anschauung im Raum oder in der Zeit. Die ganze reine Mathematik besteht aus solchen Sätzen. Da aber Raum und Zeit bloss aus der Beschaffenheit unsrer Sinnlichkeit entspringen, so können sie auch nicht auf Dinge an sich, sondern bloss auf Erscheinungen gehen. Wer dagegen, wie Clarke, den Raum und die Zeit für absolute Realitäten hält, und sie für subsistirende Dinge erklärt, der muss, wie Leibnitz sehr gut gezeigt hat, zwei unermessliche, unveränderliche und ewige Undinge annehmen. Wer aber, wie Leibnitz, beide für inhärirend ansieht, muss die apodiktische Gewissheit der Mathematik bestreiten. Denn *a posteriori* findet keine apodiktische Gewissheit statt, weil in der Erfahrung alles zufällig ist. Nun sind aber, wie aus Leibnitzens Meinung folgen würde, die Begriffe *a priori* von Raum und Zeit nur Geschöpfe der Einbildungskraft, deren Quelle wirklich in der Erfahrung gesucht werden muss. Die Einbildung hat nehm-

lich, wie diejenigen behaupten, welche der letztern Meinung zugethan sind, aus den Verhältnissen des Raums und der Zeit, welche man durch Abstraction aus der Erfahrung hergenommen hat, etwas gemacht, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Einschränkungen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht statt finden kann. Clarke mit seiner Theorie gewinnt so viel, dass er sich für die mathematischen Behauptungen das Feld der Erscheinungen frei macht, weil diese durchaus Nothwendigkeit und Allgemeinheit fordern, und die Vertheidiger der Subsistenz des Raums eine durchgängige Einförmigkeit und Unermesslichkeit des Raums und der Zeit behaupten. Dagegen verwirren sie sich wieder durch eben diese Behauptungen, wenn der Verstand über das Feld der Erscheinungen hinaus gehen will. Sie finden sich nehmlich genöthigt, dann Gott und alle nicht sinnlichen Dinge in Raum und Zeit zu setzen. Leibnitz und seine Anhänger gewinnen zwar in Ansehung des letztern, nehmlich, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie die Dinge, mit Abstraction von aller Sinnlichkeit, bloss im Verhältniss auf den Verstand beurtheilen. Allein sie können dafür nicht zeigen, wie mathematische Erkenntnisse *a priori* möglich sind, noch wie die Sätze der Mathematik, wenn sie aus der blossen Einbildung entspringen, mit Recht auf die Erfahrung angewendet werden, und mit derselben übereinstimmen können; und sehen sich genöthigt, die klaresten mathematischen Beweise nicht für Einsichten in die Beschaffenheiten des Raumes zu halten, z. B. von der Theilung des Raumes ins Unendliche; sondern sie nur als Schlüsse aus abstracten und willkührlichen Begriffen anzusehen, die nicht auf wirkliche Dinge bezogen werden können (C. 467.). In Kants Theorie ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen (C. 55. ff. M. I. 67.).

Der Raum ist also kein wirklicher Gegenstand, der ohne alle Cörper in demselben äusserlich angeschauet werden kann, sondern bloss die Form der äussern Anschauung. Der absolute Raum ist nichts anders, als die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen. Erst wenn Dinge ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen) entsteht, vermittelst einer der Form des Raumes gemässen empirischen Anschauung ein äusserer Gegenstand, oder ein Gegenstand im Raum. Diese empirische Anschauung ist also nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume, d. h. aus der Wahrnehmung und der leeren Anschauung, denn man kann die Wahrnehmung nicht vom Raume, auch nicht durch die Einbildungskraft, trennen. Beide sind, als Materie und Form, mit einander verbunden in einer und derselben empirischen Anschauung. Will man eins dieser zwei Stücke ausser dem andern setzen, Raum z. B. ausserhalb allen Erscheinungen, so entstehen daraus allerlei solcher leeren Bestimmungen der äussern Anschauung, die doch nicht wahrgenommen werden können, dergleichen Clarke gegen Leibnitz anführt. Z. B. Bewegung, oder auch Ruhe, der Welt im unendlichen leeren Raume, eine Bestimmung des Verhältnisses beider, welche keine mögliche Wahrnehmung, und also auch das Prädicat eines blossen Gedankendinges ist (C. 457. *).

In V, von den Monaden, haben wir gesehen, dass Leibnitz die Begriffe Materie und Form von dem reinen Verstande verglich, und ganz richtig fand, dass Materie vor der Form hergehen müsse. Da er nun hierdurch Monaden bekam, welche keinen äussern Zustand haben, so sahe er natürlicher Weise Raum und Zeit bloss als Verhältnisse an, welche die Ordnung der Monaden angäben, und sahe den Raum für das Verhältniss in der Verknüpfung der Monaden oder äusserlich noch unbestimmten Substanzen als coexisti-

render Dinge, und die Zeit für das Verhältniſs in der Verknüpfung derſelben als ſuccedirender Dinge, d. i. als Gründe und Folgen, an. So würde es auch in der That ſeyn müſſen, wenn der reine Verſtand unmittelbar auf Gegenſtände bezogen werden könnte. Wenn Raum und Zeit wirklich Beſtimmungen der Dinge an ſich ſelbſt, und nicht der Erſcheinungen wären: ſo könnte wegen der Schwierigkeit, welche die Clarkſche Theorie drücken, Raum und Zeit nicht ſubſiſtirend ſeyn. Aber die Leibnitziſche Theorie drücken nicht weniger Schwierigkeiten, wie wir aus Clarkes Einwürfen ſehen, und überdem beweiſen die Gründe, welche man im Art. Expoſition 2, ff. findet, daſs Kants, der Leibnitziſchen und Clarkeſchen entgegengeſetzte Theorie von Zeit und Raum die allein richtige iſt. Hiernach ſind nun Zeit und Raum ſinnliche Anſchauungen, in denen wir alle Gegenſtände lediglich als Erſcheinungen beſtimmen; und folglich geht hier die Form der Anſchauung (Raum und Zeit als Beſchaffenheiten, die aus der Sinnlichkeit des anſchauenden Subjects, oder dem ſinnlichen Anſchauungsvermögen deſſelben entſpringen) vor aller Materie (den Empfindungen durch die äuſsern und innern Sinne) her, und macht die Erfahrung allererſt möglich, indem ſich die Data derſelben, die Empfindungen, nothwendig in Raum und Zeit ordnen müſſen, wodurch allererſt aus ihnen Erſcheinungen oder ſinnliche Gegenſtände werden (C. 323).

Wir ſehen hieraus, daſs dieſer berühmte Lehrbegriff Leibnitzens von Raum und Zeit auch aus der Quelle entſprang, aus welcher ſeine andern Verirrungen herfloſſen; daſs er nehmlich gewiſſe Begriffe, welche aus der Urtheilskraft beim Nachdenken über die Gegenſtände, um für dieſe Gegenſtände Principien aufzuſuchen, entſpringen, und zwar hier die Begriffe Materie und Form,

als Bestimmungen sinnlicher Gegenstände, mit Materie und Form, als Bestimmungen der Gegenstände des blossen reinen Verstandes verwechselte. Wenn ich mir durch den blossen Verstand äussere Verhältnisse der Dinge vorstellen will, so kann dieses nur vermittelst des Begriffs ihrer wechselseitigen Wirkung geschehen, und soll ich einen Zustand eben desselben Dinges mit einem andern Zustand so verknüpfen, dass diese Verknüpfung nicht in wechselseitiger Wirkung besteht, also nicht ein bloss äusserer Zustand ist, so kann dieses nur in der Ordnung der Ursachen und Wirkungen geschehen. So dachte sich also Leibnitz den Raum als eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft oder Wechselwirkung der Substanzen, und die Zeit als eine gewisse Ordnung in der Dependenz oder Causalität derselben, oder, wie Kant sich ausdrückt, als die dynamische Folge ihrer Zustände (d. i. durch Ursache und Wirkung, oder als das Daseyn ihrer Bestimmungen in der Succession derselben). Das Eigenthümliche aber, und von Dingen Unabhängige, was Raum und Zeit an sich zu haben scheinen, schrieb er der Verworrenheit dieser Begriffe zu. Er behauptete nehmlich, dass die Sinne unsere Begriffe von den Dingen verwirrten, und dadurch hinderten, dass wir die Dinge nicht so erkenneten, wie sie an sich wären, sondern nur als Erscheinungen; und dieses macht nun auch hier, dass dasjenige, was eine blosse Form dynamischer (oder das Daseyn betreffender) Verhältnisse ist, für eine eigene, für sich bestehende und vor den Dingen selbst vorhergehende Anschauung gehalten werde. Er hielt also Raum und Zeit für die intelligibele Form der Verknüpfung der Dinge an sich selbst, die Dinge aber für intelligibele Substanzen (C. 331. M. I. 373.).

Wenn wir aber auch von Dingen an sich selbst etwas durch den blossen Verstand, abstrahirt

von aller Sinnlichkeit, so sagen könnten, dass wir dadurch eine wirkliche Erkenntniss derselben aussagten, und nicht bloss etwa Vernunftbegriffe, die einen ganz andern Zweck haben, oder Verstandesbegriffe, die ohne Anschauung leer sind, entwickelten (welches gleichwohl unmöglich ist, weil wir durch den Verstand bloss Erscheinungen erkennen, und die Dinge an sich uns nicht durch die sinnliche Anschauung gegeben werden können): so würde dieses doch gar nicht auf Gegenstände, die wir durch die Sinne erkennen, welche nicht Dinge an sich selbst vorstellen, gezogen werden können. Wenn also von der Erkenntniss sinnlicher Gegenstände die Rede ist, so werde ich in der transscendentalen Ueberlegung (die Ueberlegung, ob die Vorstellung zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung gehört) meine Begriffe jederzeit nur als zur sinnlichen Anschauung gehörig vergleichen müssen, und so werden Raum und Zeit Bestimmungen der Erscheinungen und nicht der Dinge an sich seyn. Was die Dinge an sich sind, weiss ich nicht, und brauche es auch nicht zu wissen, weil sie mir nie vorkommen können, und dieses auf die Erkenntniss der Erfahrungsgegenstände keinen Einfluss hat (C. 332. M. I. 374.).

VIII.

Die Lehre vom Unterschied des Sinnlichen vom Intellectuellen.

s. Aesthetik, 9. f.

Leibnitz war ein Intellectualphilosoph, d. h. er behauptete, wie Plato, in den Sinnen sei nichts als Schein, nur der Verstand erkenne das Wahre. Er nahm eine mystische Realität der Verstandesbegriffe an, d. i. dass man die übersinnliche Welt dadurch erkennen könne. Ja, er meinte, dass die wahren Gegenstände bloss intelligibel, dem

Verstande zugänglich und den Sinnen verborgen, wären, und dass man diese Dinge an sich durch den, von keinen Sinnen begleiteten, denselben nur verwirrenden, reinen Verstand anschauen könne (C. 381.), s. Sinnlichkeit.

IX.

Die Lehre vom höchsten Wesen.

s. Gott, 32. ff.

X.

Die Lehre von der Continuität in der Stufenleiter der Geschöpfe.

Leibnitz lehrte das Gesetz, dass die Natur keinen Sprung thue. Er sagt, dieser Satz sei in der Physik sehr brauchbar, denn er zerstöre die Atomen, die kleinen Ruhen und dergleichen Chimären, und berichtige die Gesetze der Bewegung. Diesen Satz nennt er gewöhnlich das Gesetz der Stetigkeit (*loi de la continuité*), und versichert, dass er es zuerst bekannt gemacht habe (*Theodicée T. II.* §. 348.), s. Continuität. 3.

Leibnitz rechnet hierher auch, was vor ihm verschiedentlich gelehrt war, was er aber zuerst in Gang gebracht hat, das logische Gesetz der Continuität der Arten (*continui specierum, formarum logicarum*), s. Affinität, besonders 9. ff.

XI.

Die Theodicee.

Unter einer Theodicee versteht man die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die

Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen Gottes Weisheit erhebt (S. III. 385.). Leibnitz hat auch eine solche Theodicee versucht. Er behauptet in derselben, dafs Gott, vermöge seiner höchsten Weisheit, verbunden mit einer endlosen Güte, nicht umhin konnte, das Beste zu erwählen, weil ein geringeres Gut eine Art von Uebel ist, wenn es ein gröfseres hindert, und etwas besser gemacht werden könnte, und sich also in Gottes Handlungen etwas verbessern lassen würde. Nun kann man von der höchsten Weisheit, welche nicht weniger geregelt ist, als die Mathematik, in der alles gleich oder gar nichts geschieht, wenn nichts zu unterscheiden ist, wohl sagen, dafs, wenn es unter allen möglichen Welten keine beste gäbe, Gott gar keine Welt hervorgebracht haben würde. Folglich hat Gott die beste Welt gewählt, weil er nichts thut, ohne nach der höchsten Vernunft zu handeln. Ein Gegner, der auf dieses Argument nicht antworten könne, würde vielleicht auf den Schlufs durch ein entgegengesetztes Argument antworten, und sagen, dafs die Welt hätte ohne Sünden und Leiden seyn können; aber ich leugne, sagt Leibnitz, dafs sie dann die beste gewesen seyn würde. Alles ist in jeder möglichen Welt aufs genaueste verknüpft; die Welt ist jedesmal ganz aus einem Stücke, wie ein Ocean; die geringste Bewegung in derselben pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort, obgleich diese Wirkung nach Proportion der Entfernung weniger merklich wird. Und so kann nichts im Universum verändert werden (eben so wenig, als in einer Zahl), ohne dafs es sein Wesen, oder, wenn man will, seine numerische Individualität verliert. Tiedemann sagt ganz richtig (Geist der specul. Thil. B. VI. S. 442.): von diesem Satze finde ich den Beweis nicht in der Allgemeinheit, wie er sie, als gültig von jeder Welt, haben mufs.

b. Durch den Grundſatz von der beſten Welt ſucht nun Leibnitz die vom Uebel hergenommenen Schwierigkeiten zu löſen, und zu zeigen, daſs aus deſſen Daſeyn nichts folgt, was den göttlichen Vollkommenheiten im geringſten nachtheilig ſey, oder berechtige, an ihnen zu zweifeln. Er ſtellt die Sache ſo vor: die Uebel ſollten eigentlich nicht dieſen Namen führen, denn ſie ſind wirklich etwas Gutes, weil ſie zur beſten Welt gehören. Es iſt wahr, daſs man ſich Welten als möglich einbilden kann, die ohne Sünde und ohne Unglück ſind; aber dieſe Welten würden weit ſchlechter ſeyn, als die unſrige; ich kann das nicht im Einzelnen darthun, ſagt er, denn kann ich unendliche Dinge erkennen, darſtellen und vergleichen? Man muſs es aber aus der Wirkung (*ab effectu*) ſchlieſsen, weil Gott dieſe Welt, ſo wie ſie iſt, gewählt hat.

c. Man kann das Uebel metaphyſich, phyſiſch und moraliſch nehmen. Das metaphyſiſche Uebel beſteht in der bloſsen Unvollkommenheit; das phyſiſche Uebel in dem Leiden; und das moraliſche Uebel in der Sünde. Von dieſen Uebeln liegt das metaphyſiſche im Weſen der Dinge, und war demnach ſchlechterdings unvermeidlich. Jede Creatur iſt weſentlich eingeſchränkt, und hat dieſe Unvollkommenheit ſchon von aller Ewigkeit her in Gottes Begriffen. Schafft nun Gott etwas, ſo ſchafft er bloſs das Reelle, das Poſitive; das Negative bedarf keiner hervorbringenden Urſache. An dieſem Uebel iſt alſo Gott nicht Schuld. Das moraliſche Uebel entſpringt aus der Freiheit, und deren Miſsbrauch zunächſt; ſeine erſte Urſache aber iſt die urſprüngliche Unvollkommenheit in dem Weſen der Creaturen, d. h. das metaphyſiſche Uebel. Denn man muſs bedenken, daſs vor der Sünde eine urſprüngliche Unvollkommenheit in der Creatur iſt, weil die Creatur

wesentlich beschränkt ist, daher kann sie nicht alles wissen, und kann daher irren und andere Fehler begehen. Gott will das moralische Uebel nicht. Er läfst die Sünde blofs zu; denn er würde gegen das fehlen, was er sich selbst schuldig ist, was er seiner Weisheit, seiner Güte, seiner Vollkommenheit schuldig ist, wenn er nicht dem grofsen Resultat aller seiner Tendenzen zum Guten folgte, und wenn er nicht das wählte, was schlechthin das Beste ist, ungeachtet des Moralischbösen, welches durch die höchste Nothwendigkeit der ewigen Wahrheiten darin verwickelt ist. Er will also das moralische Uebel nur als Bedingung *sine qua non* zulassen, oder aus hypothetischer Nothwendigkeit, welche es mit dem Besten verbindet. Das physische Uebel, Leiden, Elend und dergleichen, betrachtet Leibnitz als Folge, oder eigentlich als Strafe des moralischen, und findet eben deswegen wenig Schwierigkeiten, den Schöpfer zu rechtfertigen. Dafs man auch oft wegen schlechter Handlungen Anderer leidet, rechtfertigt er damit, dafs diese Leiden uns allemal ein weit gröfseres Glück bereiten. Endlich, sagt er, gehören die Leiden, wie die Misgeburten, mit zur Weltordnung, es war besser, diese Mängel zuzulassen, als die allgemeinen Gesetze zu übertreten; ja, diese Misgeburten selbst gehören zur Naturordnung, sie sind dem allgemeinen Willen Gottes gemäfs, gerade wie in der Mathematik es manchmal scheinbare, dennoch aber in eine grofse Ordnung sich auflösende Unregelmäfsigkeiten giebt. Bei der Ungleichheit unter den Menschen erinnert er, nicht alles müsse gleich seyn; die Ameise dürfe kein Pfau, die Felsen nicht alle gleich hoch, oder mit Blumen bedeckt seyn; Armuth und Reichthum gleich zu vertheilen, sey nicht schicklich; die Pfeifen einer Orgel können ja nicht alle gleiche Gröfse haben. Als einen Rechtfertigungsgrund von nicht geringem Gewichte fügt Leibnitz noch bei, dafs weniger physisches Uebel, Verdrufs nehmlich,

Schmerz, Krankheit und dergleichen, als physisches Gutes in der Welt vorhanden ist. Zum physischen Guten gehört nicht bloss Vergnügen, sondern sehr oft ein gewisser Mittelzustand, wo man weder leidet, noch sehr ergötzt wird, Gesundheit z. B.; denn man ist wohl genug, wenn man nicht übel ist, wie es ein Grad von Weisheit ist, keine Thorheit an sich zu haben. Alle Empfindungen also, die uns nicht missfallen, alle Uebungen unserer Kräfte, die uns nicht beschweren, und deren Hinderung uns lästig fallen würde, sind physische Güter, wenn sie auch kein Vergnügen gewähren. Ja, der zu häufige Genuss und die Grösse der Vergnügungen würden sehr grosse Uebel seyn, die hochgewürzten Speisen schaden der Gesundheit, und überhaupt sind die cörperlichen Ergötzungen allemal Verschwendungen der Lebensgeister. Die Vergnügungen des Geistes sind die reinsten und geschicktesten zur Erhaltung einer dauerhaften Zufriedenheit. Dass oft das Uebel für zahlreicher gehalten wird, kommt daher, dass es unsre Aufmerksamkeit mehr auf sich zieht. Gesetzt aber auch, unsere Erde enthalte wirklich mehr Böses als Gutes, so darf doch nicht von unserer Erde auf die ganze Welt geschlossen werden. Auch ist ja möglich, dass das Gute in den nicht denkenden Geschöpfen, das Uebel in den denkenden überwiegend ist. Das, was wir von der Welt kennen, ist beinahe Nichts gegen das, was wir nicht kennen, und doch Ursache haben zuzulassen; da nun alle Uebel, die man uns entgegensetzen kann, in diesem Beinahe-Nichts sind: so ist es möglich, dass alle Uebel auch ein Beinahe-Nichts sind in Vergleichung mit dem Guten, das im Universum ist.

d. Gott weiss alles Zukünftige vorher, denn es ist eine Folge der Weltordnung; dies stehet der Freiheit nicht entgegen, denn wären die freien Handlungen auch ganz unabhängig von Gottes Rathschlüssen, so würden sie sich dennoch vorher

ſehen laſſen, denn Gott würde ſie ſo ſehen, wie ſie ſind, ehe er beſchlöſſe, ihnen das Daſeyn zu geben. Dies folgt auch daraus, daſs alles einen zureichenden Grund hat, und alle Weltbegebenheiten in durchgängiger Verknüpfung ſtehen. Wie kann aber Gott die Verbrechen ſtrafen, wenn er durch die Weltenordnung ſie ſelbſt dazu macht? Die Vorherbeſtimmung unſrer Handlungen durch vorausgehende Urſachen bringt keine Nothwendigkeit in die Willensentſchlüſſe, indem der Wille durch die Bewegungsgründe bloſs geneigt gemaaht, nicht genöthigt wird, alſo die Entſchlüſſe dadurch nur Gewiſsheit, nicht Nothwendigkeit bekommen. Die Vorherbeſtimmung aller Begebenheiten, hebt ihre Zufälligkeit nicht auf, hat nicht abſolute oder geometriſche Nothwendigkeit zur Folge, mithin wird durch ſie die Freiheit nicht vernichtet. Geſetzt, einer habe den gröſsten Durſt, oder jede andere Begierde im höchſten Grade; er kann doch ſtets Gründe finden, ihr zu widerſtehen. Aber Abweſenheit abſoluter Nothwendigkeit iſt ja zur Moralität hinreichend! Gott hat unter allen möglichen Welten die erwählt, worin die freien Geſchöpfe ſolche oder ſolche Entſchlüſſe faſſen würden; mithin iſt durch dies Decret die Natur der freien Handlungen nicht geändert, nur ſind dadurch die Handlungen ſelbſt zur Wirklichkeit gebracht worden. Wenn Gott das Beſte wählt, wird auch das Gegentheil nicht dadurch unmöglich, es läſst ſich, abſtract genommen, ſo gut als das andere ausführen; Gott handelt nach eigenem Antriebe, ohne äuſsern Zwang. Die Bewegungsgründe wirken nicht auf den Geiſt, ſondern umgekehrt, der Geiſt wirkt durch die Bewegungsgründe; denn dieſe ſind nichts anders, als ſeine Diſpoſitionen oder Stimmungen, mithin bloſs in ihm ſelbſt. Nach der vorher beſtimmten Harmonie entſpringen alle Handlungen einfacher Subſtanzen allein aus ihrem Innern, aus allmähliger Entwickelung des in ihnen enthaltenen Princips der Thätigkeit. Die äu-

ſsere Einwirkung fällt gänzlich weg, und es wird die vollkommenſte Spontaneität (Selbſtthätigkeit) erhalten. Unſere Entſchlieſsungen hängen zwar nicht ganz von uns ab, aber wir vermögen doch unſern Willen durch Umwege zu lenken, indem wir nehmlich auf die Zukunft ſolche Maaſsregeln ergreifen, wodurch unſre gegenwärtigen Triebe und Neigungen andre Richtungen bekommen. Das Beſtreben, nach dem Erkannten zu handeln, iſt vom Erkenntniſs verſchieden, und kommt nicht aus dem Erkennen, ſondern aus der Spontaneität der Seele, da hingegen der Beifall im Erkennen ſelbſt ſchon enthalten iſt, und aus ihm nur bemerkbarer ſich entwickelt. Dieſemnach giebt es kein vollkommenes Gleichgewicht der Beweggründe, ſonſt würde daraus ein gänzliches Nichthandeln folgen, und gleich Buridans Eſel (zwiſchen zwei Wieſen) würden Menſchen mit gleichem Hunger und gleichem Durſte vor Hunger und Durſt ſterben, wenn ſie in gleicher Entfernung zwiſchen Speiſe und Trank ſich befänden. Nach dem Satz des Nichtzuunterſcheidenden iſt ſo ein Fall unmöglich, er iſt eine Erdichtung, die im Univerſum nicht ſtatt haben kann, in der Naturordnung. Denn das Univerſum kann durch eine Ebene, welche mitten durch den Eſel ſenkrecht und ſeiner Länge nach geht, nicht in zwei ganz gleiche Theile getheilt werden, ſo daſs auf beiden Seiten alles gleich und ähnlich wäre. Wenn eine Wirkung gewiſs iſt, ſo iſt es auch die Urſache, die jene hervorbringen wird; und wenn die Wirkung geſchieht, ſo wird es immer durch eine proportionirte Urſache ſeyn. Strafen können ſtatt haben, um die ſchädlichen Mitglieder wegzuräumen, um die Uebertreter zu beſſern, und um Andern zum Beiſpiel zu dienen; ſie ſind alſo keinesweges überflüſſig, weil die Erfahrung lehrt, daſs ſie dieſen Erfolg haben. Und dieſer Erfolg, er ſey nun ein Uebel oder ein Gutes, iſt nur durch die gebrauchten Belohnungen und Strafen und unter

deren Vorausſetzung unausbleiblich. Uebrigens können wir die Urſachen nicht allemal wiſſen, um welcher willen Gott dies oder jenes thut, und den einen in gute, den andern in ſchlechte Umſtände verſetzt.

Kant hat in einer Abhandlung, welche den Titel hat: Ueber das Miſslingen aller philoſophiſchen Verſuche in der Theodicee (S. III. 385. ff.) gezeigt, daſs keine Theodicee möglich iſt, woraus dann folgt, daſs auch die Leibnitziſche nothwendig miſsglücken muſste.

Zu einer Theodicee, ſagt Kant, wird erfordert, daſs derjenige, welcher ſich anmaſst, die Sache Gottes zu vertheidigen, beweiſe, entweder

1. daſs das, was wir in der Welt als zweckwidrig beurtheilen, es nicht ſei.

   Dieſes bemühet ſich auch Leibnitz zu beweiſen in b;

oder

2. daſs wenn es auch etwas zweckwidriges in der Welt gebe, es doch gar nicht als Factum, ſondern als unvermeidliche Folge aus der Natur der Dinge beurtheilt werden müſſe.

   Dieſes will Leibnitz zeigen in c;

oder

3. daſs es wenigſtens nicht als Factum des höchſten Urhebers aller Dinge, ſondern bloſs der Weltweſen, denen etwas zugerechnet werden kann, d. i. der Menſchen (allenfalls auch höherer, guter oder böſer, geiſtiger Weſen) angeſehen werden müſſe.

Dieses will Leibnitz in d zeigen.

(S. III, 386.).

Das Zweckwidrige in der Welt aber, was der Weisheit ihres Urhebers entgegengesetzt werden könnte, ist dreifacher Art:

I. das schlechthin Zweckwidrige, was weder als Zweck noch Mittel von einer Weisheit gebilligt und begehrt werden kann; dies ist das moralische Zweckwidrige, oder das eigentliche Böse der Sünde, was Leibnitz das moralische Uebel nennt;

II. das bedingt Zweckwidrige, welches zwar nie als Zweck, aber doch als Mittel, mit der Weisheit eines Mittels zusammen besteht; dieses ist das physische Zweckwidrige, oder das eigentliche Uebel (der Schmerz), was Leibnitz das physische Uebel nennt;

III. das Zweckwidrige im Misverhältnis der Verbrechen und Strafen in der Welt.

Die Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen Einwürfe, die von diesem Misverhältnis hergenommen sind, fehlt ganz in Leibnitzens Theodicee.

Die Eigenschaften der höchsten Weisheit des Welturhebers, wogegen jene Zweckwidrigkeiten als Einwurfe auftreten, sind also auch drei:

A. die Heiligkeit desselben, als Gesetzgebers (Schöpfers), im Gegensatze mit dem Bösen;

B. die Gütigkeit desselben, als Regierers (Erhalters), im Gegensatze mit dem Uebel;

C. die Gerechtigkeit desselben, als Richters (Vergelters), im Gegensatze mit der Straflosigkeit der Lasterhaften.

I. Wider die Beschwerde gegen die Heiligkeit des göttlichen Willens aus dem Moralischbösen giebt es drei Rechtfertigungsgründe.

a. Es giebt gar kein Moralischböses; für das Weltbeste mag das, was wir das Moralischböse nennen, gerade das schicklichste Mittel seyn; die Wege des Höchsten sind nicht unsre Wege (*Sunt superis sua jura*).

Diese Apologie ist ärger als die Beschwerde, sie bedarf keiner Widerlegung, und kann der Verabscheuung jedes Menschen, der das Mindeste Gefühl für Sittlichkeit hat, frei überlassen werden.

b. Es giebt ein Moralischböses, allein dies entspringt aus der Freiheit, und dem Missbrauch derselben; die Ursache dieses Missbrauchs ist aber die ursprüngliche Unvollkommenheit in dem Wesen der Creaturen, das heisst, in der Einschränkung des Wesens der Dinge.

Dies ist Leibnitzens erster Rechtfertigungsgrund für die höchste Weisheit in Ansehung des Moralischbösen. Aber durch diesen Grund wird das Böse selbst gerechtfertigt; und man müsste, da es nicht als die Schuld der Menschen ihnen zugerechnet werden kann, aufhören es ein moralisches Böse zu nennen.

c. Die Schuld des Moralischbösen fällt auf den Menschen, nicht auf Gott; denn Gott hat es als That des Menschen aus weisen und gütigen Ursachen blos zugelassen.

Dies ist ein anderer Rechtfertigungsgrund, mit dem Leibnitz Gottes höchste Weisheit zu retten meint. Allein, wenn man auch an dem Begriff des Zulassens eines Wesens, welches ganz und alleiniger Urheber der Welt ist, keinen Anstoss nehmen will, so läuft doch diese Apologie mit der vorigen auf einerlei Folge hinaus. Da es Gott unmöglich war, das Böse zu verhindern, so liegt der Grund davon in dem Wesen der Dinge, also fällt die Schuld davon nicht auf den Menschen, und es ist kein moralisches Böse, sondern ein Uebel.

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das Moralischböse weg, und heben alle Moralität auf. Schon Plato rechtfertigte Gott auf diese unstatthafte Art.

II. Wider die Beschwerde gegen die Gütigkeit des göttlichen Willens aus dem physischen Uebel giebt es auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt gar kein Uebergewicht der Uebel über die angenehmen Genüsse des Lebens; denn jeder will doch lieber leben als todt seyn, und die Selbstmörder haben den Selbstmord doch bis zum Augenblick der That aufgeschoben, und folglich bis dahin mehr angenehme Genüsse als Schmerz gehabt; und wenn sie sich nun das Leben nehmen, so gehen sie doch in einen Zustand über, in welchem sie ohne alle Empfindung, also auch ohne Empfindung des Schmerzes sind. Folglich giebt es auch für den Unglücklichsten, den Selbstmörder, mehr angenehme Genüsse, als Uebel.

Allein, man kann diese Sophisterei sicher der Beantwortung eines jeden Menschen von gesundem Verstande überlassen, der lange genug gelebt und über den Werth des Lebens nachgedacht hat; er wird gewiss (wie auch schon Bayle und la Mothe le Vayer sagen) das Spiel des Lebens auf dieser unsrer Erdenwelt unter keinerlei Bedingung noch einmal durchzuspielen Lust haben.

Al-Rasi lehrte daher, in einem Buche, Theosophie betitelt: es gäbe mehr Uebel als Gutes; man vergleiche, sagt er, des Menschen Vergnügungen, die er zur Zeit des Glücks geniesst, mit den Schmerzen, Qualen, Sorgen und Aengsten in Zeiten des Unglücks: so wird man finden, das Menschenleben sei ein grosses Uebel, eine grosse Strafe (Tiedemann IV. S. 159).

b. Es giebt in der Welt ein Uebergewicht der schmerzhaften Gefühle über die angenehmen; allein dies kann von der Natur eines thierischen Geschöpfs nicht getrennt werden.

So rechtfertigt der Graf Veri die höchste Weisheit, in dem Buche: über die Natur des Vergnügens. Aber auch Plato, die Stoiker, Plotin, Augustinus, Aeneas aus Gaza, Moses Maimonides und später Leibnitz rechtfertigen Gott so. Aber, wenn dem also ist, warum hat uns denn der Urheber unsers Daseyns ins Leben gerufen, wenn es nach unserm richtigen Ueberschlage für uns nicht wünschenswerth ist?

c. Gott hat uns um einer künftigen Glückseligkeit willen in die Welt gesetzt, vor jener Glückseligkeit muss aber ein mühe- und trübsalvoller Zustand hergehen, damit wir durch den Kampf mit Widerwärtigkeiten jener Herrlichkeit würdig werden.

Warum soll es denn aber für die Gottheit nicht thunlich gewesen seyn, das Geschöpf mit jeder Epoche seines Lebens zufrieden werden zu lassen?

Alle diese Rechtfertigungsgründe vernünfteln also das physische Uebel weg, indem sie es als unentbehrlich zum Wohl, also selbst für etwas Gutes ausgeben.

III. Wider die Beschwerde gegen die Gerechtigkeit des göttlichen Willens aus der Straflosigkeit des Bösewichts giebt es endlich auch drei Rechtfertigungsgründe:

a. Es giebt in der Welt keine Straflosigkeit; denn die innern Vorwürfe des Gewissens plagen den Lasterhaften noch ärger als Furien.

Allein in diesem Urtheile liegt offenbar ein Missverstand. Denn der tugendhafte Mann leihet hierbei dem Lasterhaften seinen Gemüthscharakter, nehmlich die Gewissenhaftigkeit in ihrer ganzen Strenge.

b. Es giebt in der Welt zwar Straflosigkeit; allein dies ist eigentlich nicht moralische Misshelligkeit, weil es eine Eigenschaft der Tugend ist, mit Widerwärtigkeiten zu ringen, wozu der Schmerz des Tugendhaften aus der Vergleichung seines Unglücks mit dem Glück des Lasterhaften auch gehört.

Allein dann müſste wenigſtens noch das Ende des Lebens die Tugend krönen und das Laſter beſtrafen. Die Erfahrung giebt aber viele Beiſpiele davon, daſs dieſes Ende oft widerſinnig ausfällt; und alſo ſcheint das Leiden dem Tugendhaften nicht zugefallen zu ſeyn, damit ſeine Tugend rein ſei, ſondern weil ſie es iſt, und weil ſie den Regeln der klugen Selbſtliebe entgegen war.

c. In dieſer Welt muſs alles Wohl oder Uebel bloſs als Erfolg aus dem Gebrauche der Vermögen der Menſchen, nach Geſetzen der Natur, proportionirt ihrer angewandten Geſchicklichkeit und Klugheit, zugleich auch den Umſtänden, darein ſie zufälliger Weiſe gerathen, beurtheilt werden.

Allein worauf will man alsdann die Behauptung gründen, daſs dies in einem zukünftigen Leben anders ſeyn werde?

Dieſe Rechtfertigungsgründe vernünfteln alſo die Strafloſigkeit weg, aber ohne Erfolg.

Leibnitzens, und alle bisherige, Theodicee, leiſtet alſo nicht, was ſie verſpricht. Ob aber nicht mit der Zeit noch eine tüchtigere Theodicee werde gefunden werden, das bleibt dabei noch immer unentſchieden, wenn wir nicht mit Gewiſsheit darthun: daſs unſre Vernunft zur Einſicht in

das Verhältniſs, in welchem eine Welt, ſo wie wir ſie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchſten Weisheit ſtehe,

ſchlechterdings unvermögend ſei; dann iſt alle

Theodicee ganz unmöglich. Und dies läſst ſich ſo darthun:

Wir haben von einer Kunſtweisheit in der Einrichtung dieſer Welt einen Begriff (ſ. Kunſtweisheit), auch von einer moraliſchen Weisheit (ſ. Weisheit, moraliſche); aber von der Einheit in der Zuſammenſtimmung jener Kunſtweisheit mit der moraliſchen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff. Denn

1. als Naturweſen bloſs dem Willen ſeines Urhebers folgen zu müſſen;

2. als freihandelndes Weſen dennoch der Zurechnung fähig zu ſeyn,

iſt eine Vereinbarung von Begriffen, die wir zwar in der Idee des höchſten Guts (in der überſinnlichen Welt, ſ. Gut, höchſtes) zuſammen denken müſſen; aber, weil es uns unmöglich iſt, das Ueberſinnliche (Intelligibele) zu erkennen, nicht einzuſehen vermögen. S. übrigens: Theodicee.

Leichtgläubigkeit,

credulitas, crédulité. Der Glaube, der ſich auf Gegenſtände des möglichen Wiſſens oder Meinens bezieht (U. 463). Glaube iſt hier die Denkungsart im Fürwahrhalten, nicht ein einzelner Akt. Gegenſtände des möglichen Meinens ſind ſolche Objecte, die zwar Gegenſtände der Sinnenwelt, aber doch für unſre Erfahrungserkenntniſs unzugänglich ſind, z. B. die magnetiſche Materie, oder die Bewohner andrer Planeten. Nun kann man zwar einen doctrinalen Glauben an ſolche Gegenſtände haben (ſ.

Fürwahrhalten, 11.), allein dieser Glaube ist doch nur zufällig. Wer nun diesen Glauben für gleich unumstöslich mit dem nothwendigen hält, und so Gegenstände der Meinung mit Gegenständen des Glaubens verwechselt; oder wer diesen Glauben für eben so sicher hält als ein auf unumstöslichen Gründen beruhendes Wissen, und so Gegenstände der Meinung mit Thatsachen verwechselt, ist leichtgläubig im Theoretischen. Gegenstände des möglichen Wissens sind solche Objecte, die entweder Gegenstände der Sinnenwelt sind, so dass von ihnen eine Erfahrungserkenntniss möglich ist, oder die doch die nothwendigen Gesetze für die Gegenstände der Sinnenwelt enthalten, und sich als solche beweisen lassen. Diese Gegenstände heissen Thatsachen. So sind z. B. das Daseyn unsrer Sonne sowohl, als auch dass zweimal zwei vier ist, Thatsachen; die erstere aber ist eine empirische, die andere eine Thatsache *a priori*. Die empirischen Thatsachen sind wieder von zweierlei Art: solche, die auf unsrer eigenen Erfahrung beruhen, und folglich Gegenstände des unmittelbaren empirischen Wissens sind; und solche, die auf Andrer Erfahrung beruhen, und daher Gegenstände des mittelbaren empirischen, oder historischen Wissens sind. Dass eine Sonne am Himmel steht, ist eine unmittelbare Thatsache, denn ein Jeder, der Augen hat, kann sie sehen; dass der Kaiser Augustus gelebt hat, ist eine historische Thatsache, und beruhet auf der Zuverlässigkeit der Zeugnisse Anderer. Der sogenannte historische Glaube oder das Fürwahrhalten auf das Zeugniss Anderer ist eigentlich kein Glaube, sondern ein Wissen, denn es stützt sich auf objective Gründe. Wir können mit derselben Gewissheit eine empirische Wahrheit auf das Zeugniss Anderer annehmen, als wenn wir durch Thatsachen der eigenen Erfahrung dazu gelangt wären. Bei dem historischen empirischen Wissen ist et-

was Trügliches, aber auch bei dem unmittelbaren. Zu den Erforderniſſen eines unverwerflichen Zeugen gehört Authenticität (Tüchtigkeit, d. i. daſs er hat die Wahrheit ſagen können) und Integrität (Ehrlichkeit, d. i. daſs er hat die Wahrheit ſagen wollen. Wer nun, ohne Rückſicht auf Authenticität und Integrität der Zeugen, eine hiſtoriſche Thatſache für wahr hält, der iſt leichtgläubig, im engſten Sinne des Worts. Aber auch der, welcher Vernunftwahrheiten oder Thatſachen *a priori* ohne Rückſicht auf objective Gründe oder ſolche, die für Jedermann gültig ſind, für wahr hält, iſt leichtgläubig im Theoretiſchen. Und ſo kann man auch ſagen: Leichtgläubigkeit iſt die theoretiſche Denkungsart (die Denkungsart, welche die Erkenntniſs oder das Wiſſen betrifft, wozu auch das Handeln gehört, in ſo fern daſſelbe nicht in Beziehung auf Moralität betrachtet wird) im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretiſche Erkenntniſs unzugänglich iſt. Nun iſt dieſe Unzugänglichkeit entweder zufällig und willkührlich (ſubjectiv), oder nothwendig und unwillkührlich, und im letztern Fall betrifft ſie entweder ſinnliche oder überſinnliche Gegenſtände. Im erſtern Fall betrifft die Leichtgläubigkeit Gegenſtände des möglichen Wiſſens, und iſt die ſchlimmſte von allen; im zweiten Fall betrifft ſie Gegenſtände des möglichen Meinens; im dritten Fall ſolche, für die es, ihrer Natur nach, gar keine objectiven Gründe geben kann. Die Leichtgläubigkeit der letztern Art verdient am wenigſten Tadel, weil die ſubjectiven Gründe (moraliſchen Glaubensgründe) für ſolche Gegenſtände ſehr leicht für objective Gründe gehalten werden können. Man könnte daher denjenigen, welcher der Maxime nachhängt, Zeugniſſe ohne Rückſicht auf ihre Authenticität und Integrität zu glauben, leichtgläubiſch, denjenigen aber, welcher ſubjective Gründe für objective hält, und Gegenſtände theoretiſch begrün-

den zu können vermeint, von denen dies doch, ihrer Natur nach, nicht möglich iſt, leichtgläubig nennen (U. 462. ff. L. III. *).

Leidenſchaft,

paſſio animi, perturbatio animi, paſſion. Eine Neigung, welche alle Beſtimmbarkeit der Willkühr durch Grundſätze erſchwert oder unmöglich macht (U. 121. A. 203.). Die Neigung iſt aber eine habituelle Begierde. Folglich iſt die Leidenſchaft eine ſolche zur Gewohnheit gewordene Begierde eines Menſchen, welche es ihm ſchwer oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen. Sie iſt eine Neigung, welche die Herrſchaft über uns ſelbſt ausſchlieſst (R. 20.*). So iſt die Rachſucht diejenige Begierde, welche man die Rachbegierde nennt, wenn ſie einem Menſchen ſo zur Gewohnheit geworden iſt, daſs ſie es ihm erſchwert oder gar unmöglich macht, ſeine Willkühr durch den Grundſatz der Verſöhnlichkeit, oder die Feindſeligkeit Anderer nicht mit Haſs zu erwidern, zu beſtimmen. Wer alſo der Rachſucht ergeben iſt, hat, in Anſehung der Rachbegierde, d. i. der Begierde, denen Schaden zu thun, die ihn beleidigt haben, keine Herrſchaft über ſich ſelbſt, ſondern wird von dieſer Begierde beherrſcht. Man kann alſo ſagen, daſs die Leidenſchaft diejenige Neigung iſt, durch welche die Vernunft verhindert wird, ſie, in Anſehung einer gewiſſen Wahl, mit der Summe aller Neigungen zu vergleichen (A. 226.).

Man benennt die Leidenſchaft (die aus der Cultur der Menſchen hervorgehenden Neigungen), mit dem Worte Sucht, z. B. Ehrſucht, Rachſucht, Habſucht, Herrſchſucht u. ſ. w. Leiden-

schaft setzt immer eine Maxime (Handlungsregel) des Subjects voraus, nach einem, von der Neigung ihm vorgeschriebenen Zwecke zu handeln. Sie ist also jederzeit mit der Vernunft des Subjects verbunden, daher kann man blossen Thieren eben so wenig Leidenschaften beilegen, als reinen Vernunftwesen. Man nennt bei blossen Thieren auch die heftigste Neigung (z. B. die Geschlechtsvermischung) nicht Leidenschaft, weil sie keine Vernunft haben, die allein den Begriff der Freiheit begründet, mit welcher die Leidenschaft in Collision kommt, deren Ausbruch also dem Menschen zugerechnet werden dann (A. 232.). Auch enthält die Leidenschaft immer ein beharrliches Princip in Ansehung des Gegenstandes, auf den sie gerichtet ist. Ehrsucht, Rachsucht, Habsucht u. s. w. werden nie vollkommen befriedigt, und werden eben daher unter die Leidenschaften gezählt, als Krankheiten, wider die es nur Palliativmittel giebt (A. 227). Das Vermögen des gescheuten Mannes, die von Leidenschaften Beherrschten zu seinen Absichten zu gebrauchen, darf verhältnissmässig desto kleiner seyn, je mächtiger die Leidenschaft ist, die den andern Menschen beherrscht (A. 236.).

Leidenschaften sind Krebsschäden für die reine praktische Vernunft, und mehrentheils unheilbar; weil der Kranke nicht geheilt seyn will und sich der Herrschaft des Grundsatzes entzieht, durch den die Heilung allein möglich wäre (A. 227).

Gleichwohl haben die Leidenschaften auch ihre Lobredner gefunden (denn wo finden die sich nicht, wenn einmal Bösartigkeit in Grundsätzen Platz genommen hat), und es heisst: dass nie etwas Grosses in der Welt ohne heftige Leidenschaften ausgerichtet worden, und die Vorsehung selbst habe sie weislich gleich als Springfedern in die menschliche Natur gepflanzt. Von den Neigungen ist dieses wahr, aber dass diese Leidenschaften wer-

den dürften, ja wohl gar sollten, hat die Vorsehung nicht gewollt, und sie in diesem Gesichtspunct vorstellen, mag einem Dichter verziehen werden (z. E. einem Pope, welcher sagt: ist die Vernunft ein Magnet, so sind die Leidenschaften Winde); aber die Philosophie darf diesen Grundsatz nicht an sich kommen lassen, selbst nicht, um sie als eine provisorische (vorläufige) Veranstaltung der Vorsehung zu preisen, welche absichtlich, ehe das menschliche Geschlecht zum gehörigen Grade der Cultur gelangt wäre, sie in die menschliche Natur gelegt hätte (A. 229).

Bei allen diesen Untersuchungen über die Leidenschaft fehlt doch noch ein wesentliches Kennzeichen derselben, durch dessen Mangel auch die angegebenen Erklärungen zu weit sind. Leidenschaften können nur solche Neigungen seyn, die von Menschen auf Menschen gerichtet sind, so fern diese auf Zwecke gehen, in welchen beide Menschen miteinander zusammenstimmen, oder einander widerstreiten (A. 234). Hierdurch zerfallen alle Leidenschaften in zwei Classen, nehmlich in die der Liebe, bei denen die Zwecke der Menschen zusammenstimmen, und in die des Hasses, bei denen die Zwecke einander widerstreiten. Neigungen, die blofs auf Sachen, z. B. eine Kuh gerichtet sind, kann man nur leidenschaftliche Neigungen nennen (A. 230.).

Die Leidenschaften werden eingetheilt in

1. die Leidenschaften der natürlichen (angebohrnen) Neigung, oder solche, die blofs der thierischen Natur des Menschen angehören. Es giebt eigentlich nur drei Hauptnaturtriebe, nach welchen sich auch die Leidenschaften müfsten classificiren lassen, weil jede Leidenschaft eine Neigung oder habituelle Begierde ist, und jede Be-

gierde einen Naturtrieb vorausſetzt, aus welchem ſie entſpringt. Die drei Naturtriebe ſind nun: der Erhaltungstrieb, der Geſchlechtstrieb und der Geſelligkeitstrieb. Allein aus allen dieſen Naturtrieben können zwar leidenſchaftliche Neigungen entſtehen, aber nicht aus allen Leidenſchaften. Leidenſchaften gehen eigentlich nur auf Menſchen, und können auch nur durch ſie befriedigt werden. Aus dem Erhaltungstriebe entſpringen daher wohl leidenſchaftliche Neigungen, z. B. zum Trunk, zum Spiel, zur Jagd, oder leidenſchaftliche Abneigungen, z. B. vor dem Bieſam, dem Brandwein; aber man nennt dieſe verſchiedenen Neigungen oder Abneigungen nicht eben ſoviel Leidenſchaften. Es ſind nur ſo viel verſchiedene Inſtincte, d. i. ſo vielerlei bloſs-Leidendes im Begehrungsvermögen. Die Leidenſchaften verdienen daher nicht nach den Gegenſtänden des Begehrungsvermögens (deren es unzählige giebt), ſondern nach dem Princip des Gebrauchs oder Miſsbrauchs, den Menſchen von ihrer Perſon oder ihrer Freiheit unter einander machen, da ein Menſch den andern bloſs zum Mittel ſeiner Zwecke macht, claſſificirt zu werden (A. 232. f.). Der Geſchlechtstrieb aber giebt

a. die Leidenſchaft der Geſchlechtsneigung; und der Geſelligkeitstrieb giebt

b. die Leidenſchaft der Freiheitsneigung oder der wilden Geſetzloſigkeit. Beide Leidenſchaften ſind mit Affect verbunden, und können daher auch erhitzte Leidenſchaften (*paſſiones ardentes*) genannt werden.

2. Die Leidenſchaften der aus der Cultur (ſ. Glückſeligkeit 13.) der Menſchen hervorgehenden (erworbenen) Neigung, oder ſolche, die der Menſchheit in der Natur des Menſchen an-

gehören. Wenn der Menſch nehmlich ſich tauglich macht, ſich Zwecke zu ſetzen, und die Natur als Mittel dazu zu gebrauchen, d. i. ſich cultivirt: ſo können die Gegenſtände in der Natur, welche er als Mittel gebraucht, auch Menſchen ſeyn. Die Neigung des Menſchen, auf andre Menſchen Einfluſs zu haben, um ſie als Mittel zu ſeinen Zwecken zu gebrauchen, oder ihre Neigungen in ſeine Gewalt zu bekommen, um ſie nach ſeinen Abſichten zu lenken und beſtimmen zu können, und ſo im Beſitz derſelben, als bloſser Werkzeuge ſeines Willens zu ſeyn, kann nun Leidenſchaft werden (A. 235.). Es giebt aber drei Mittel, auf die Neigungen anderer zu wirken: Ehre, Gewalt und Geld. Daher giebt die Neigung zu dieſen Mitteln, um dadurch auf die Neigung Anderer zu wirken, drei Leidenſchaften:

a. die Ehrſucht;

b. die Herrſchſucht;

c. die Habſucht.

(A. 233. 235. f.)

Dieſe Leidenſchaften ſind Neigungen, welche bloſs auf den Beſitz der Mittel gehen, um alle Neigungen, welche unmittelbar den Zweck betreffen, zu befriedigen. Sie haben daher den Anſtrich der Vernunft. Die Vernunft iſt nehmlich ein mit der Freiheit verbundenes Vermögen der Ideen, durch welches allein Zwecke überhaupt erreicht werden können. Dieſe Leidenſchaften können auch Leidenſchaften des Wahnes genannt werden, weil die bloſse Meinung Andrer vom Werthe der Dinge dem wirklichen Werthe gleichſetzen, Wahn heiſst (A. 233.).

Alle übrigen Leidenſchaften ſind dieſen fün-

ſen untergeordnet, und können von ihnen abgeleitet, oder auf ſie bezogen werden. So entſpringt z. B. die Rachſucht aus der Rechtsbegierde, welche, als Leidenſchaft, von der Freiheitsneigung abzuleiten iſt (A. 234.).

Affecten (*affectus*) ſind von Leidenſchaften ſpecifiſch (weſentlich) verſchieden *). Ein Affect iſt eigentlich eine Gemüthsbewegung, welche das Gemüth unvermögend macht, freie Ueberlegung der Grundſätze anzuſtellen, um ſich darnach zu beſtimmen. So iſt z. B. der Zorn ein Affect, welcher in der Gemüthsbewegung des Unwillens über erlittene Beleidigungen beſteht, und es nicht bloſs unmöglich macht, die Willkühr durch Grundſätze zu beſtimmen, ſondern ſogar Ueberlegungen über die Grundſätze anzuſtellen, durch welche wir unſere Willkühr beſtimmen könnten. Der Affect macht es uns unmöglich, uns vernünftige Vorſtellungen darüber zu machen, ob wir uns unſerm Gefühl überlaſſen, oder daſſelbe unterdrücken ſollen. Der Unwille iſt nehmlich ein Gefühl der Unluſt über die erlittene Beleidigung, und wenn uns dieſes Gefühl ſo überraſcht, daſs dadurch die Faſſung unſers Gemüths aufgehoben wird, ſo iſt dieſes Gefühl ein Affect (A. 204.) und heiſst der Zorn.

Affect und Leidenſchaft ſind daher durch folgende Beſtimmungen zu unterſcheiden:

1. Affecten gehören zum Gefühl; Leidenſchaften gehören dem Begehrungsvermögen zu; daher

---

*) Baumgarten (Metaphyſik. §. 501) hält beide für einerlei.

2. entsteht auch der Affect plötzlich, ist stürmisch, jäh oder jach (*animus praeceps*), und geht schnell vorüber, die Leidenschaft aber läfst sich Zeit und ist anhaltend, nehmlich eine zur eingewurzelten, bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde.

3. Im Affect wird die Freiheit des Gemüths gehemmt, es wird ihr nur auf einen Augenblick Einhalt oder Abbruch gethan; in der Leidenschaft aber wird die Freiheit des Gemüths aufgehoben, sie geht auf eine lange Zeit, oft auf immer verloren (U. 121). Die Leidenschaft findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn. Weil indessen die Vernunft mit ihrem Aufruf zur innern Freiheit doch nicht nachläfst: so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten, von denen er sich gleichwohl nicht losreifsen kann (A. 228).

4. Der Affect geht vor der Ueberlegung her, ist unvorsetzlich, unbesonnen und übereilt, d. i. er wächst geschwinde zu einem Grade des Gefühls, der die Ueberlegung schwerer oder unmöglich macht; die Leidenschaft ist selbst überlegend, so heftig sie auch immer seyn mag, um ihren Zweck zu erreichen. Die Ruhe, mit der ihr nachgehangen wird, läfst Ueberlegung zu. Leidenschaften dürfen mithin nicht unbesonnen seyn, können mit dem Vernünfteln zusammen bestehen, und thun daher der Freiheit den gröfsten Abbruch (A. 226).

5. Beim Affect sagt die Vernunft blofs, es sei Pflicht sich zu fassen, und die Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, ist nur eine Untugend und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, eine unglückliche

Gemüthsstimmung, die mit vielen Uebeln schwanger geht; bei der **Leidenschaft** aber, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, setzt die Vernunft einer jeden einzelnen auch eine besondere Tugendmaxime entgegen, das Gemüth aber brütet über der Neigung, macht dafs sie tief einwurzelt, und nimmt so das **Böse** dadurch (als vorsätzlich) in seine Maximen auf, welches alsdann ein **qualificirtes** Böse, d. i. ein **wahres Laster** ist (T. 50. f. A. 204. ff.). Aber auch die gutartigste Begierde, wenn sie auch auf das geht, was (der Materie nach) zur Tugend, z. B. der Wohlthätigkeit gehörte, ist doch der Form nach, sobald sie in Leidenschaft ausschlägt, nicht blofs **pragmatisch** (wenn man auf den Nutzen sieht) verderblich, sondern auch **moralisch** (wenn man auf die Pflicht sieht) verwerflich (A. 228.).

6. Der **Affect** wirkt wie ein Wasser, was den **Damm durchbricht**; die **Leidenschaft**, wie ein Strom, der sich **in seinem Bette immer tiefer eingräbt**.

7. Der **Affect** wirkt auf die Gesundheit wie ein **Schlagflufs**; die **Leidenschaft**, wie die **Schwindsucht** oder **Abzehrung**.

8. Der **Affect** ist wie ein **Rausch**, den man ausschläft, obgleich Kopfweh darauf folgt; die Leidenschaft aber wie eine **Krankheit** aus verschlucktem Gift, oder wie eine **Verkrüppelung**, oder wie ein **Wahnsinn**, der über einer Vorstellung brütet, die sich immer tiefer einnistelt, und der einen innern oder äufsern Seelenarzt bedarf, der doch mehrentheils keine radical-, sondern fast immer nur palliativ-heilende Mittel zu verschreiben weifs. Die Leidenschaft verabscheuet aber alle Arzneimittel, und ist daher weit schlimmer als der Affect, der doch wenigstens den Vorsatz sich zu bessern rege macht; statt dessen

die Leidenschaft eine Bezauberung ist, die auch die Besserung ausschlägt (A. 226).

9. Wo viel Affect ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft; wie bei den Franzosen, welche durch ihre Lebhaftigkeit veränderlich sind, in Vergleichung mit Italienern und Spaniern (auch Indiern und Sinesen), die in ihrem Groll über Rache brüten, oder in ihrer Liebe bis zum Wahnsinn beharrlich sind.

10. Affecten sind ehrlich und offen, Leidenschaften hingegen hinterlistig und versteckt. Die Sinesen werfen den Engländern vor, dass sie ungestüm und hitzig wären, wie die Tatarn; die Engländer aber jenen, dass sie ausgemachte (aber gelassene) Betrüger sind, die sich durch diesen Vorwurf in ihrer Leidenschaft gar nicht irre machen lassen (A. 205).

S. übrigens Affectlosigkeit und Gemüthsart.

Die Affecten sind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptome), und können ihren Aeusserungen nach in zwei Classen abgetheilt werden. Diese Eintheilung ist dem Brownischen System (s. Leben) analog. Die Affecten sind nehmlich entweder

1. sthenische oder solche, die von Stärke entstehen. Bei ihnen ist Erregung im Uebermaass, und dadurch erschöpfen sie oft die Lebenskraft. Sie machen das Bewusstseyn rege, dass wir Kräfte genug haben, jeden Widerstand zu überwinden, und können daher auch Affecten von der wackern Art (*animi strenui*) genannt werden. Dergleichen sind z. B. Muth, Herzhaftigkeit, Zorn, entrüstete Verzweiflung. Sie sind

alle ästhetisch-erhaben; — oder die Affecten sind

2. asthenische oder solche, die von Schwäche entstehen. Bei ihnen ist Mangel der Erregung oder sie spannen die Lebenskraft ab, bereiten aber auch dadurch oft Erholung vor. Sie machen die Bestrebung zu widerstehen selbst zum Gegenstande der Unlust, und können auch Affecten von der schmelzenden Art (*animi languidi*) heissen. Dergleichen sind z. B. Wehmuth, Bangigkeit, Erschrockenheit, theilnehmender Schmerz, der sich nicht will trösten lassen, verzagte Verzweiflung. Diese haben nichts Edeles an sich, können aber zum Schönen der Sinnesart gezählt werden (U. 122. A. 210.).

Leihvertrag,

commodatum, *prêt à usage*. Derjenige Vertrag, durch welchen ich Jemanden den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube, wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten (diejenigen, welche den Vertrag schliessen) darin übereinkommen, dass derjenige, dem ich den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaubt habe, mir eben dieselbe Sache wieder in meine Gewalt bringe (K. 142. ff.). Dieser Vertrag ist von der Verdingung meiner Sache zu unterscheiden. Im Leihvertrag ist der Gebrauch unvergolten (*gratuitus*, *gratuitement*), in der Verdingung wird er verzinset. Eine Sache ist dir eigentlich dann geliehen, wenn dir diese Sache zum Gebrauch erlaubt wird, ohne dass du etwas dafür bezahlst; wird etwas für den Gebrauch der Sache bezahlt, so ist die Sache verdungen; der Gebrauch des Geliehenen muss un-

vergolten ſeyn *). Der Leihvertrag iſt eine Uebereinkunft, welche aus dem Umgang mit Menſchen ganz natürlich folgt; denn da man nicht immer alles kaufen oder dingen kann, was einem fehlt, und man es doch nur auf kurze Zeit nöthig hat, ſo iſt es der Humanität gemäſs, daſs man ſichs einander leihe. (*Burlamaqui*, *elemens du droit naturel*, *P. III. ch.* 12. §. 3. p. 209.). S. übrigens den Art. Beliehener.

Leiſtung,

praeſtatio *preſtation.* Die Cauſalität einer Perſon (Wirkſamkeit ihrer Willkühr) zu einer beſtimmten That, zu welcher dieſe Cauſalität von der Willkühr eines Andern abhängt. Ich kann die Leiſtung von etwas durch die Willkühr eines Andern nicht mein nennen, auſser wenn ich im Beſitze der Willkühr deſſelben zu ſeyn (dieſen zur Leiſtung zu beſtimmen) behaupten darf, obgleich die Zeit der Leiſtung noch erſt kommen ſoll. Dieſes iſt aber nach Freiheitsgeſetzen nicht durch einen einſeitigen, ſondern nur durch einen doppelſeitigen Act der Willkühr möglich, d. h. es iſt dazu ein willkührlicher Act erforderlich, ſowohl deſſen, der die beſtimmte That zu thun hat (des Leiſtenden), als deſſen, für den er ſie zu leiſten hat (des Empfangenden). Bei dieſem doppelſeitigen Act iſt es aber bloſs das Verſprechen, wodurch das Recht auf eine Leiſtung gegründet wird, und es muſs dabei von den Zeitbedingungen, denen die Leiſtung unterworfen iſt, gänzlich abſtrahirt werden. Ob alſo die Lei-

*) §. 2. *inſt. quib. mod. re contrah. obligat. lib.* 3. *tit.* 13. *Commodata tunc res proprie videtur, ſi nulla mercede accepta res tibi utenda data eſt, alioquin mercede interveniente locatus tibi res uſus videtur; gratuitum enim debet eſſe commodatum.*

ſtung mit dem Verſprechen zu gleicher Zeit, oder nach demſelben wirklich wird, das ändert in dem Rechtsanſpruche nichts. Es iſt das Verſprechen ſelbſt, welches als wirkliche Verbindlichkeit in das Eigenthum des Andern übergeht, und woran ſich dieſer halten kann, wenn auch das Verſprochene (als Gegenſtand der wirklichen Verbindlichkeit, *res obligationis activae*) noch nicht im Beſitz deſſelben iſt. Die Leiſtung iſt alſo ein Eigenthum, in deſſen rechtlichem Beſitze man iſt, unabhängig von allen Zeiteinſchränkungen, oder allem empiriſchen Beſitze; und nur, in wie fern man ein ſolcher Eigenthümer iſt, iſt der Beſitz der Willkühr eines Andern ein rechtlicher (R. 59. 60. 79. Tieftrunk, Philoſ. Unterſ. über das Privat- und öffentliche Recht. S. 188. f.)

Alles Verſprechen geht auf eine Leiſtung, d. i. darauf, daſs die Willkühr einer Perſon (des Promittenten oder Verſprechenden) zu einer beſtimmten That in Wirkſamkeit geſetzt werden ſoll. Wenn nun das Verſprochene eine Sache iſt, ſo kann die Leiſtung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act, wodurh der, dem was verſprochen worden (der Promiſſar), vom Promittenten in den Beſitz der Sache geſetzt wird. Dieſer Act der Leiſtung, wenn das Verſprochne eine Sache iſt, heiſst die Uebergabe (Tradition). Vor der Uebergabe alſo und dem Empfang iſt die Leiſtung noch nicht geſchehen. Die Sache iſt alſo dann von dem Einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich von dem letztern noch nicht erworben worden. Hieraus folgt, daſs das Recht aus einem Vertrage ein perſönliches (der Beſitz der Willkühr eines Andern, als Vermögen, ſie, durch die meine, nach Freiheitsgeſetzen zu einer gewiſſen That zu beſtimmen) iſt. Erſt durch die Uebergabe wird das Recht aus einem Vertrage ein dingliches Recht (das Recht zur Sache gegen jeden Beſitzer derſelben) (R. 103.).

Wenn nehmlich zwiſchen dem Vertrag und der Uebergabe der Sache, über welche der Vertrag geſchloſſen worden, noch eine (beſtimmte oder unbeſtimmte) Zeit bewilligt iſt, ſo fragt ſich: ob die Sache ſchon vor der Uebergabe, durch den bloſsen Vertrag, das Seine des Empfängers (Acceptanten oder Promiſſars) geworden, und das Recht des letztern ein dingliches Recht (Recht in der Sache) ſei? Oder, ob erſt noch ein beſonderer Vertrag dazu kommen müſſe, durch welchen die Uebergabe geſchieht? Dieſe Fragen ſind einerlei mit der: iſt das Recht, das man durch die bloſse Annehmung (Acceptation) in einem Vertrag erhält, ein Recht in der Sache, oder iſt es ein perſönliches Recht, und wird es erſt durch die Uebergabe ein Sachenrecht? Daſs nicht der bloſse Vertrag, ſondern erſt die Uebergabe ein Sachenrecht begründe, erhellet aus Folgendem: Wenn ich einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, ſchlieſse, und ſetze mich ſogleich in ſeinen phyſiſchen Beſitz (Inhabung), ſo iſt es mein (*vi pacti re initi*). Laſſe ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber beſonders auszumachen, in weſſen phyſiſchen Beſitz das Pferd vor meiner Beſitznehmung ſeyn ſoll: ſo iſt das Pferd noch nicht mein. Ich habe dann nur ein Recht gegen eine beſtimmte Perſon erworben, nehmlich gegen den Verkäufer, und zwar das Recht, von ihm in den Beſitz des Pferdes geſetzt zu werden (*poſcendi traditionem*). Der Beſitz des Pferdes iſt nehmlich die ſubjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs deſſelben. Alſo iſt mein Recht, das ich durch den Vertrag erworben habe, nur ein perſönliches Recht, nehmlich das Recht die Leiſtung des Verſprechens, mich in den Beſitz des Pferdes zu ſetzen, zu fordern. Zu dem Beſitz des Pferdes ſelbſt kann ich dann nicht anders, als durch einen beſondern Beſitzact gelangen, bis

zu welchem der Veräuſserer noch immer Eigenthümer des Pferdes bleibt (K. 104. f.)

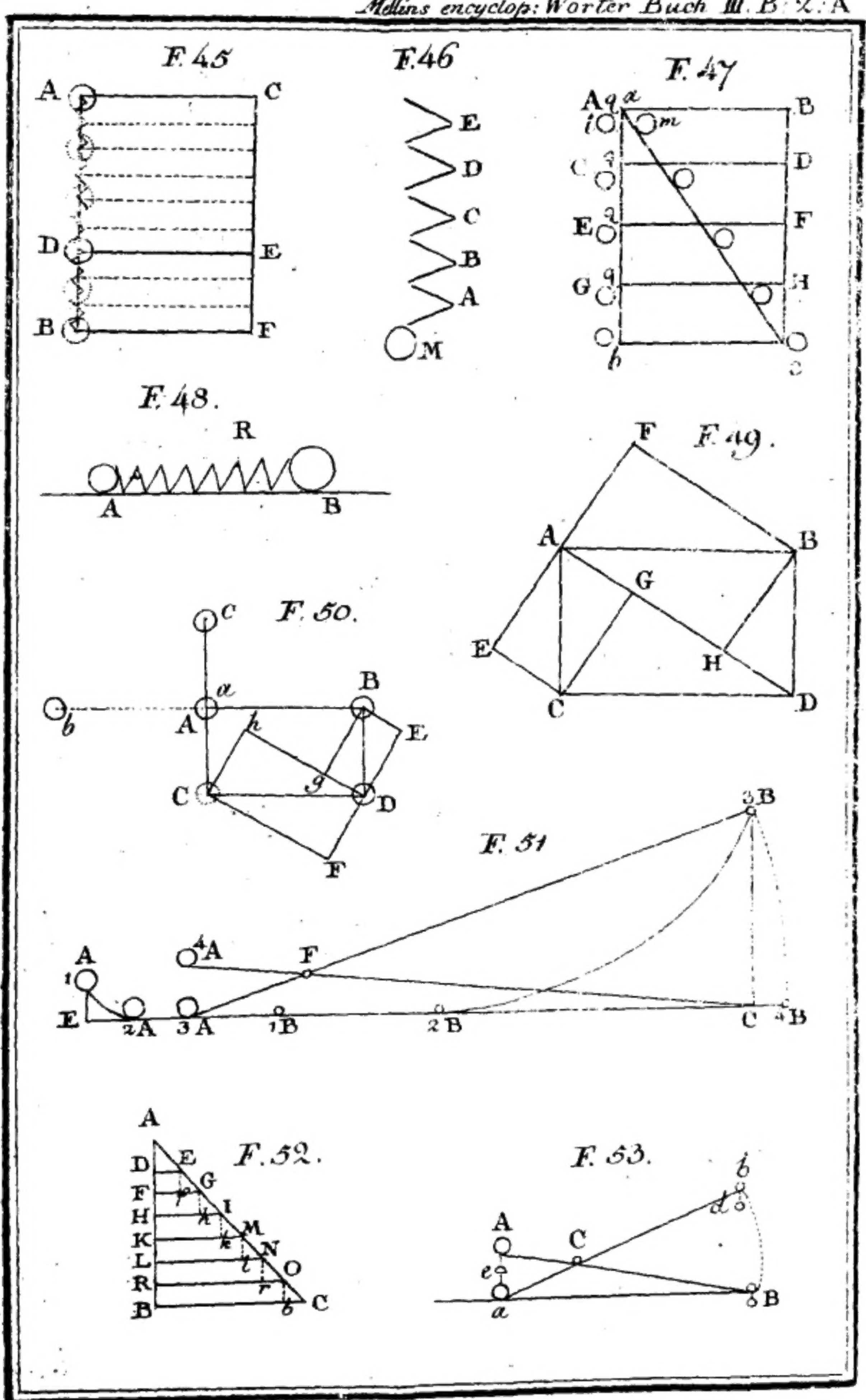
Lernen,

discere, apprendre. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs erwerben. Eine hiſtoriſche Erkenntniſs iſt aber eine ſolche, die uns anders woher (nicht durch uns ſelbſt) gegeben wird (C 864.). S. Erkenntniſs, hiſtoriſche.

Register,

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften zu gebrauchen.


F. 45
F. 46
F. 47
F. 48.
F. 49.
F. 50.
F. 51
F. 52.
F. 53.